عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الرابع

عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الرابع

هويّة الكتاب

□ العنوان .... عُمدة الأُصول ج۴
□ الموضوع .... أُصول الفقه
□ تأليف .... آية الله السيّد محسن الخرّازي
□ باهتمام .... السيّد عليّ رضا الجعفري
□ نشر .... مؤسسة در راه حق ـ قم
□ التنضيد والاخراج الفني .... كومبيوتر المجتبى عليه السلام
□ الطبعة .... الأُولى
□ المطبعة .... كيميا
□ العدد ١٠٠٠
□ التاريخ ١۴٢٥ق

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الرابع

في العامّ والخاصّ

يقع الكلام في فصول:

الفصل الأوّل في تعريف العامّ وهنا أمور:

الأمر الأوّل: أنّ العامّ عرّفه الأعلام بتعاريف مختلفة والظاهر أنّهم في مقام شرح لفظ العامّ لا الماهيّة والحقيقة ولكن مع ذلك كان اللازم عليهم أن يشرحوا شرحاً تامّاً ليكون موضوع الأحكام الآتية مبيّناً إذ الشرح الناقص أو الإجماليّ لايكفي في مقام تبيين الموضوع ولذا أورد عليهم بأنّ التعاريف المذكورة لاتكون جامعة ولا مانعة وهو في محلّه.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث أورد على الموردين بأنّ النقض والإبرام لايليق بالمقام فإنّ التعاريف تعاريف لفظيّة تقع في جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لا واقعة في جواب السئوال عنه بالماء الحقيقيّة[1].

وذلك لما عرفت من أنّ إيرادهم في محلّه لأنّهم في مقام الشرح الكامل لا الناقص فاللازم عليهم هو أن يكون التعريف جامعاً ومانعاً ولقد أفاد وأجاد المحقّق الإيراوني حيث قال: إنّ الشارح للّفظ إن كان في مقام شرح تمام ما هو مدلول اللفظ من غير زيادة ونقيصة لم يكن له محيص من أن يأتي في مقام الشرح بلفظ يرادف لفظ المشروح تامّ المرادفة فلو شرح بغير ذلك أُشكل عليه البتة وهذا هو مقصود

(١) الكفاية: ١/٣٣١.

الشارحين للألفاظ الواقعة في عناوين الأبحاث فإنّهم في مقام ضبط المدلول بحيث لا يفوتهم شيء فالإشكال عليهم بعدم الإطّراد والإنعكاس في محلّه[١].

وكيف كان فقد عرّفه شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ بأنّ العامّ هو ما يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقة واحدة كما في كلّ عالم والعلماء وجميع العلماء فخرج مثل لفظ كلّ والجميع فإنّها أداة العموم وليس بعامّ وكذلك لفظ عالم وعلماء وأمثالها فإنّها مطلق لا عام وإنما يصير عاماً إذا كانت مصدّرة ومسوّرة بأحدى أدوات العموم[٢].

وعليه فالعامّ هو مدخول أداة العموم وهو يشمل جميع أفراده ويكون محيط عليها والعامّ المسوّر هو اللفظ بلحاظ معناه لا المفهوم.

والتعريف المذكور أحسن ممّا في الكفاية حيث قال في تعريفه في ضمن كلامه بأنّه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه[٣].

إذ يرد عليه كما في نهاية الأُصول أنّ العموم والخصوص ليسا من صفات المفهوم والمعنى بل من صفات اللفظ ولكن باعتبار المعنى ولحاظه[٤].

وذلك واضح لأنّ كلّ عالم أو العلماء أو جميع العلماء من باب الألفاظ ومدخول كلّ واللام والجميع يدلّ على العموم بضميمة أداة العموم.

وبالجملة كما أفاد الشهيد الصدر ﷺ ودلالة الكلام على الاستيعاب تفترض عادةً دالّين أحدهما يدلّ على نفس الاستيعاب ويسمّى بأداة العموم والآخر يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده ويسمّى بمدخول الأداة.

ففي قولنا أكرم كلّ فقير الدالّ على الاستيعاب كلمة كلّ والدالّ على المفهوم

---

(١) نهاية النهاية: ٢٧٤/١.

(٢) أصول الفقه: ٢٧٥/١.

(٣) الكفاية: ٣٣٢/١.

(٤) نهاية الأُصول: ٣١٨/١.

المستوعب لأفراده كلمة فقير[١].

وممّا ذكرنا يظهر ما في مناهج الوصول حيث ذهب إلى أنّ العامّ هو نفس الأداة لا مدخولها قال في تعريف العامّ هو مادلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه وأورد على صاحب الكفاية بأنّ تعريفه العامّ بشمول مفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه لايخلو من مسامحة ضرورة أنّ الكلّ لايدلّ على شمول الانسان لجميع أفراده[٢].

مع أنّ أداة العموم لاتفيد إلّا الاستيعاب ولاحكاية لها عن المصاديق وإنّما الحكاية لمدخولها.

والظاهر من مناهج الوصول أنّ السبب في تعريفه العامّ بذلك هو ما ذهب إليه في مواضع متعدّدة من إنكار حكاية الطبيعة عن المصاديق بدعوى أنّ نفس الطبيعة لايمكن أن تكون مرآة وكاشفة عن الأفراد ضرورة أنّها تخالف الوجود والتشخّص وسائر عوارضها خارجاً أو ذهناً ولايمكن كاشفيّة الشيء عمّا يخالفه فالماهيّة لاتكون مرآة للوجود الخارجي والعوارض الحافّة به.

فالعموم والشمول إنّما يستفاد من دوالّ أُخر مثل الكلّ والجميع والجمع المحلّى ممّا وضعت للكثرات فاذا أُضيفت هذه المذكورات إلى الطبائع تستفاد كثرتها بتعدّد الدالّ والمدلول فقوله كلّ إنسان حيوان يدلّ على أنّ كلّ مصداق من الانسان حيوان لكنّ الإنسان لايدلّ إلّا على نفس الطبيعة من غير أن يكون لفظه حاكياً عن الأفراد أو الطبيعة المحكيّة به مرآة لها وكلمة كلّ تدلّ على الكثرة وإضافتها إلى الإنسان تدلّ على أنّ الكثرة كثرة الإنسان وهي الأفراد بالحمل الشايع فما اشتهر في الألسن من أنّ

---

(١) الحلقة الثالثة: ١/١٥١.

(٢) مناهج الوصول: ٢/٢٣٠.

الطبيعة في العامّ تكون حاكية عن الأفراد ليس على ما ينبغي لأنّ العموم مستفاد من كلمة كلّ وجميع وغيرهما فهي ألفاظ العموم وبإضافتها إلى مدخولاتها يستفاد عموم أفرادها بالكيفيّة التي ذكرناها[1].

ولايخفى عليك أنّ الطبيعة حاكية عن حصصها فيما إذا لم يكن النظر إليها من حيث هي هي أو من حيث كلّيّتها كقولنا النار محرقة فالنار في هذه الجملة حاكية عن مصاديقها وبهذه الملاحظة يصحّ إسناد الإحراق إليها وإلّا فنفس الطبيعة المتصوّرة في الذهن لايحمل عليها الإحراق وتقدير المصاديق خلاف الظاهر والأصل.

بل الحكاية عن الحصص هي مقتضى كون الطبيعة صورة حاصلة ومنتزعة عن الجهة المشتركة بين المصاديق الخارجيّة كما أنّ الماهيّة الجزئيّة تحكي عن الخارج من جهة كونها صورة حاصلة وعلماً والعلم نور ومنير لغيره فكذلك الطبيعة وأسماء الأجناس كما لايخفى.

ودعوى أنّ الطبيعة تخالف الوجود والتشخّص وسائر عوارضها خارجاً أو ذهناً مندفعة بأنّ المباحث العقليّة وإن تدلّ على أصالة الوجود وعدم أصالة للماهيّات ولكن موضوعات الأحكام الشرعيّة هي التي يراها العرف موجودة والعرف يرى الطبائع موجودة في الخارج نعم كلّ طبيعة حاكية عن حصصها لا عن عوارضها لعدم ارتباط بين الطبيعة وغير حصصها.

ولا مانع من ذلك لأنّ العموم والشمول حاصل بنفس حكاية الطبيعة عن حصصها.

وممّا ذكرناه يظهر ما في المحاضرات أيضاً حيث قال إنّ العامّ معناه الشمول لغةً وعرفاً وأمّا اصطلاحاً فالظاهر أنّه مستعمل في معناه اللغويّ والعرفيّ ومن هنا فسّروه

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٢٩ ـ ٢٣٠.

بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله[١].

وذلك لأنّ الشمول والاستيعاب مفاد أداة العموم والعامّ هـو مـدخول الأداة وهو المسوّر بسور ويكون محيطاً على أفـراده ولا دخـالة للـحكم في شمـول العـامّ وإحاطته بالنسبة إلى أفراده فلاوجه لقوله فسّروه بما دلّ على شمول الحكـم لجـميع أفراد مدخوله إذ مع قطع النظر عن الحكم يكون المسوّر شاملاً لأفراده ومحيطاً عليها.

ثمّ إنّ التعريف الذي أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ لايخلو عن إشكال وهو أنّه ليس بجامع اذ لايشمل العامّ الذي ليس بمسوّر كاسم الجمع مثل قوم وناس بناءً على كونهما من ألفاظ العموم وعليه فاعتبار تعدّد الدالّ والمدلول يكون بحسب الغالب والعامّ في الحقيقة هو لفظ يحيط على أفراده سواء كانت إحاطته من جهة تعدّد الدالّ والمدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة فالاحاطة الفعليّة مقوّمة للعامّ الأُصولي وبها يفترق العامّ الأُصولي عن العامّ المنطقي فإنّه الكلّي الطبيعيّ الذي ينظر في نفسه ولايمتنع صدقه على الكثيرين ومن المـعلوم أنّ عدم الامتناع والصلاحيّة للـصدق لا يجـعله محـيطاً بالنسبة إلى أفراده بالفعل كما لايخفى.

الأمر الثاني في أقسام العمومات

ينقسم العامّ إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي فإنّ اللفظ إن دلّ على تمام أفراد الطبيعة عرضاً من دون اعتبار الاجتماع ووحدة تلك التطبيقات فهو عامّ استغراقي مثل قولهم كلّ عالم أو جميع الانسان فاذا وقع العامّ الاستغراقي تحت خطاب الأمر فلكلّ واحد من الأفراد امتثال خاصّ فإذا أتى ببعض امتثل بالنسبة إليه وعصى بالنسبة إلى الباقي.

---

(١) المحاضرات: ١٥١/٥.

وإن دلّ اللفظ على تمام أفراد الطبيعة عرضاً مع اعتبار وحدة الأفراد والاجتماع بحيث صارت الأفراد بمنزلة الأجزاء كان العامّ مجموعيّاً والظاهر أنّ لفظ المجموع في مثل مجموع الانسان يدلّ على تمام الأفراد مع اعتبار الوحدة والاجتماع وعليه فيكون المجموع موضوعا واحداً للخطاب ولذلك لا يتحقّق الامتثال إلّا بإتيان الجميع فلو اقتصر على إتيان البعض لم يمتثل أصلاً.

وإن دلّ على الأفراد لا في عرض واحد بل على البدل فالعامّ يكون عامّا بدليّاً وعليه فإن وقع تحت خطاب الأمر يكون الموضوع للخطاب هو الفرد الواحد فقط ففي مثل أعتق أيّة رقبة شئت يحصل الامتثال بإتيان واحد من الرقبة من دون دخالة لخصوصيّة من الخصوصيّات.

فمعنى العموم في هذا القسم هو عموم البدليّة بالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد الطبيعة.

الأمر الثالث في منشأ هذا التقسيم

ولايخفى عليك أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام المذكورة تكون بالوضع من دون حاجة إلى تعلّق حكم أو ملاحظة المتكلّم والدليل لذلك هو تبادر الاستغراق من لفظة «كلّ» وتبادر المجموع بما هو مجموع من لفظ المجموع وتبادر الفرد الواحد من لفظة أيّ سواء كانت استفهاميّة أو موصولة من دون حاجة إلى تعلّق حكم أو ملاحظة المتكلّم.

قال شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ أمكن القول بأنّ لفظة كلّ وضعت للعامّ الاستغراقي ولفظة المجموع وضعت للعامّ المجموعي ولفظة أيّ وضعت للعامّ البدلي انتهى.

نعم لو دخلت لفظة كلّ على ما لايمكن الاستيعاب للأفراد فيه كقولهم اقرأ كلّ

الكتاب لكونه كتاباً مشخّصاً دلّ على استيعاب الأجزاء لا الأفراد ولكنّه من جهة القرينة وهو كون المدخول معرّفاً باللام وشخصيّاً.

وقد انقدح ممّا ذكر من أنّ دلالة الأدوات المذكورة بالوضع أنّ هذا التقسيم مقتضى الوضع فلاتحتاج في الدلالة إلى القرينة أو إلى تعلّق الأحكام بالموضوعات ودعوى أنّ التقسيم لو كان بلحاظ اختلاف الموضوع له لكانت العمومات المشتركة معنى بين الشمولي والبدلي أو بين الاستغراقي والمجموعي خارجة عن الأقسام فإنّه لا ريب في صحّة استعمال الجمع المحلّى في الاستغراقي والمجموعي بلا اختلاف في مدلوله المستعمل فيه في المقامين كما أنّ لفظة أيّ قد تستعمل في العموم البدلي كأن يقال أكرم أيّ عالم شئت وقد تستعمل فيالعموم الشموليّ الاستغراقي كأن يقال أكرم أيّ عالم رأيت وواضح أنّ المستعمل فيه فيهما واحد وأنّه إذا أُريد من العامّ الاستغراق أو المجموعيّة أو البدليّة فسواء كان مختصّاً بما أُريد منه أو مشتركاً بينه وبين غيره فهو عندهم عامّ استغراقي أو مجموعيّ أو بدليّ طبقاً لما أُريد منه مع أنّه لو كان التقسيم بلحاظ الموضوع له لكان اللازم خروج المشترك من الأقسام كما لايخفى على المتدبّر(١) ممنوعة من جهة أنّ استعمال لفظة في غير المعنى الموضوع له بقرينة وعناية لايوجب الاشتراك بين المعنيين هذا مضافاً إلى أنّ اللام موضوعة للجنس وتستعمل في الاستغراق والمجموع بالقرينة ولاتكون اللام مشتركة بينها وسيأتي بقيّة الكلام إن شاء الله تعالى وأيضاً حكم العرف بعد ارادة الاستغراق أو المجموع أو البدل بالقرينة بالعامّ الاستغراقي أو المجموعي أو البدلي طبقاً لما أُريد منه لاينافي وضع الألفاظ لمعانيها المختصّة بها كما لايخفى.

وعليه فما في الكفاية من أنّ العموم بمعنى الشمول وليس هو في نفسه منقسماً إلى

(١) تسديد الأُصول: ٥٠٠/١.

الأقسام المذكورة بل ينقسم اليها باعتبار تعلّق الحكم بالعامّ واختلاف كيفيّة تعلّقه به لأنّ الحكم إن كان بنحو يكون كلّ فرد فرد موضوعاً بنحو التكثّر فهو استغراقي وإن كان بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً فهو مجموعي وإن كان بنحو يكتفي في امتثاله بأيّ فرد من الأفراد فهو بدليّ محلّ اشكال ونظر لما عرفت من أنّ الدلالات الوضعيّة لاتحتاج إلى القرينة ولا إلى تعلّق الأحكام فهذا الكلام بظاهره مخدوش وإن أراد به أنّ الفاظ العموم موضوعة لنفس العموم لا للأقسام وإنّما تدلّ على الأقسام المذكورة باختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام بها.

ففيه أوّلاً أنّه مخالف لما عرفت من تبادرها في الأقسام وثانياً أنّ الموضوع في الكلام ملحوظ قبل أن يلحقه الحكم إذ لا يتعلّق الحكم بشيء قبل أن يتشخّص موضوعه لأنّ الإهمال الثبوتي غير معقول وعليه فوحدة الحكم وتعدّده تكون منوطة بكيفيّة ملاحظة العامّ لا أنّ ملاحظة العامّ تكون منوطة بكيفيّة تعلّق الحكم به.

ومن المعلوم أنّ ملاحظة العامّ على الأنحاء المذكورة من دون نظر إلى الأحكام وكيفيّة تعلّقها به ممكنة بل يجب ذلك لأنّ رتبة الموضوع متقدّمة على رتبة الحكم فيجب ملاحظته بالخصوصيّات الدخيلة في الغرض من الاستغراق أو المجموعيّة أو البدليّة قبل تعلّق الحكم به.

وقد وجّه المحقّق الإصفهاني كلام صاحب الكفاية بأنّ مراده أنّ العامّ باعتبار موضوعيّته للحكم يلاحظ على نحوين لا أنّ النحوين يتحقّقان بتعلّق الحكم به لاستحالة اختلاف المتقدّم بالطبع من ناحيّة المتأخّر بالطبع.

بيانه أنّ مصاديق العامّ لها مفاهيم متقوّمة بالكثرة بالذات فلها وحدة مفهوميّة وكثرة ذاتيّة.

وهذا المعنى الكذائي محفوظ وإن ورد عليه اعتبارات مختلفة. فقد يرتّب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثرة الذاتيّة كما في الكلّ الأفرادي فجهة الوحدة وإن كانت

محفوظة فهي ملغاة بحسب الاعتبار في مقام الموضوعيّة للحكم.

وقد يرتّب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحدة كما في الكلّ المجموعي فالكثرة وإن كانت محفوظة كيف والمفهوم متقوّم بها لكنّها ملغاة في مرحلة موضوعيّة المعنى لحكم واحد حقيقي كيف ويستحيل تعلّق حكم وحداني بالحقيقة بموضوعات متعدّدة.

وفي الشقّ الأوّل وإن كان الانشاء واحداً إلّا أنّه حيث كان بداعي جعل الداعي بالإضافة إلى كلّ فرد من أفراد العامّ فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدّيّ بالإضافة إلى كلّ فردٍ فرد.

وأمّا مع قطع النظر عن الموضوعيّة للحكم فلامعنى للأصالة والتبعيّة فإنّ نسبة الوحدة من جهة والكثرة من جهة إلى المعنى على حدّ سواء ليس إحديهما أصلاً بالإضافة إلى الأخرى.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاستيعاب والبدليّة فإنّ وحدة المفهوم والكثرة بالذات المقوّمتين للعامّ محفوظتان غاية الأمر أنّ الكثرة ملحوظة بنحو الشمول والاستيعاب بحيث يكون الكثير بتمامه إمّا موضوعاً للحكم أو جزء موضوع الحكم أو بنحو يكون كلّ واحد من الكثرات على البدل موضوعاً للحكم وإلّا فالعامّ المتقوّم بوحدة مفهوميّة وكثرة ذاتيّة أمر جامع بين أنحاء العموم(١).

يمكن أن يقال إنّ لحاظ معنى العامّ بوحدته وكثرته ممّا لابدّ منه في جميع الأقسام ولا إلغاء بالنسبة اليهما عند جعل العامّ موضوعاً للأحكام وإلّا لخرج العامّ عن كونه موضوعاً.

فالموضوع في الاستغراق مثل قولهم أكرم كلّ انسان ملحوظ فيه الوحدة في الكثرة ولا تفكيك بينهما فالوحدة ملحوظة كما أنّ الكثرة ملحوظة وإلّا لزم أن يكون

---

(١) نهاية الدراية: ١٨٣/٢.

عنوان العامّ عنواناً مشيراً وأن يصير متعلّق الحكم هو نفس الأفراد وهو لايساعد مع كون القضيّة قضيّة حقيقيّة لا خارجيّة ولا مع كون عنوان العامّ بما هو عامّ موضوعاً للقضيّة.

وأيضاً الموضوع في العامّ المجموعي مثل قولهم أكرم مجموع العلماء ملحوظ فيه الكثرة في الوحدة من دون تفكيك إذ لحاظ جهة الكثرة في جميع الأقسام ممّا لابدّ منه ولايلزم من ملاحظتهما تكثّر الحكم لأنّ الآحاد مفروضة كالأجزاء والحكم في الوحدة والتعدّد تابع للموضوع الملحوظ.

فلا حاجة إلى إلغاء جهة الكثرة فإنّها ليست بمنافية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاستيعاب والبدليّة فإنّ الوحدة ملحوظة في الكثرة على البدل ولا ينفكان عند جعل العامّ البدلي موضوعاً للأحكام وعليه فهذا التوجيه ليس بمفيد.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال تارةً يلاحظ الطبيعة فانية في أفرادها على نحو الوحدة في الكثرة يعني يلاحظ الأفراد الكثيرة واقعاً وحقيقة في ضمن مفهوم واحد وطبيعة فاردة ويجعل الحكم على الأفراد فيكون كلّ واحد منها موضوعاً مستقلاً.

وأُخرى يلاحظ فانية في الأفراد لا على نحو الوحدة في الكثرة بل على نحو الوحدة في الجمع يعني يلاحظ الأفراد المتكثّرة على نحو الجمع واقعاً وحقيقة في إطار مفهوم واحد ويجعل الحكم عليها كذلك فيكون المجموع موضوعاً واحداً على نحو يكون كلّ فرد جزء الموضوع لاتمامه.

وثالثة يلاحظ فانية في صرف وجودها في الخارج ويجعل الحكم عليه.

فعلى الأوّل العموم استغراقي فيكون كلّ فرد موضوعاً للحكم وجهة الوحدة بين الأفراد ملغاة في مرتبة الموضوعيّة كيف حيث لايعقل ثبوت أحكام متعدّدة

لموضوع واحد وعلى الثاني العموم مجموعيّ فالتكثّرات فيه وإن كانت محفوظة إلّا أنّها ملغاة في مرتبة الموضوعيّة وعلى الثالث العموم بدليّ فيكون الموضوع واحداً من الأفراد لابعينه فجهة الكثرة وجهة الجمع كلتاهما ملغاة فيه في مرتبة الموضوعيّة يعني لم يؤخذ شيء منها في الموضوع(١).

وذلك لأنّ أدوات العموم بعد كونها موضوعة لمعانيها تدلّ على فناءات مذكورة بنفسها ولا حاجة في دلالتها عليها إلى الملاحظات المذكورة كما لاحاجة في الدلالة المذكورة إلى تعلّق الأحكام بها وتلك العمومات بما لها من المعنى مأخوذة في الموضوعات من دون إلغاء شيء منها من الوحدة أو الكثرة ولايلزم من ذلك عدم ثبوت حكم متعدّد في العامّ الاستغراقي فإنّ الوحدة الملحوظة فيه هي مرآة إلى أفراد كثيرة ومع المرآتية كيف لايعقل ثبوت أحكام متعدّدة لموضوع واحد إذ الإنشاء وإن كان واحداً إلّا أنّه حيث كان بداعي جعل الداعي بالاضافة إلى كلّ فرد من أفراد العامّ فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدّيّ بالاضافة إلى كلّ فرد فرد بعد كون وحدة العامّ وحدة.مرآتيّة إلى الأفراد فلاتكون الوحدة فيالعامّ الاستغراقي ملغاة كما لاتكون الكثرة فيالعامّ المجموعي ملغاة وإلّا لم تكن عاماً مجموعيّاً وهكذا لا تكون الوحدة والكثرة مورد الإلغاء في العامّ البدلي لأنّ كون الموضوع واحداً من الأفراد لا بعينه عين الوحدة والكثرة كما لايخفى.

الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات

قال صاحب الكفاية بعد تعريفه العموم بشمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه وقد انقدح أنّ مثل شمول عشرة وغيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس

---

(١) المحاضرات: ١٥٢/٥.

من العموم لعدم صلاحيّتها بمفهومها للانطباق على كلّ واحد منها فافهم[١].

والتعريف الذي أفاده شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ أيضاً لايشمل أسماء الأعداد كالعشرة لأنّ الآحاد ليست أفراداً للعشرة مثلاً بل هي مقوّمة لهذا العدد كسائر الأعداد فلايشملها تعريف العامّ بما هو يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقة واحدة فإنّ مورد هذا التعريف هو ما يكون له أفراد وآحاد الأعداد ليست أفراداً بل من مقوّمات الأعداد كما أنّ المضاف إليه أو تمييز الأعداد لا استيعاب له بالنسبة إلى آحاده وإن كان له أفراد وآحاد.

أُورد عليه بأنّ كلّ مرتبة من مراتب الأعداد مؤلّفة من الآحاد والواحد ينطبق على كلّ واحد فالعشرة توجب استغراق الواحد إلى هذا الحدّ وعدم انطباق العشرة بما هي على الواحد غير ضائر لأنّ مفهوم كلّ عالم لاينطبق على كلّ عالم بل مدخول الأداة بلحاظ السعة المستفادة منها فاللازم انطباق ذات ماله الاستغراق والشمول لا بما هو مستغرق وإلّا فليس له إلّا مطابق واحد.

أُجيب عنه بأنّ الفرق أنّ مراتب الأعداد وإن تألّفت من الآحاد إلّا أنّ الواحد ليس مادّة لفظ العشرة كي يكون له الشمول بل العشرة له مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتّى مفهوم الواحد بخلاف الرجل الواقع بعد كلّ فإنّه صالح للانطباق على كلّ رجل في حدّ ذاته وبواسطة الأداة صار ذا شمول واستغراق بحيث لايشذّ عنه فرد[٢].

وممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقّق الايرواني ﷺ حيث قال إنّ خصوصيّة اعتبار الاجتماع وإن أُخذت في المجموعي دون الأفرادي لكنّ ذلك مستفاد من دالّ آخر

---

(١) الكفاية: ٢٣٢/١.

(٢) نهاية الدراية: ١٨٣/٢.

خارج عمّا أُستعمل فيه لفظ العامّ وإنّما المستعمل لفظ العامّ في كلا المقامين في معنى واحد لا اختلاف فيه حتّى من حيث اللحاظ وكيفيّة الاعتبار بل لو كان قيد الاجتماع مأخوذاً في المستعمل فيه خرج عن العموم وكان شموله لأفراده نظير شمول العشرة لآحادها[١].

وذلك لما عرفت من الفرق بين العشرة ونحوها وبين العامّ المجموعي والاستغراقي حيث إنّ الواحد وهو الكلّيّ مادّة للعامّ المجموعي والاستغراقي بخلاف العشرة ولذا لاشمول ولاعموم للعشرة لأنّ الدلالة فيها ليست بتوسّط عنوان كلّيّ بل نفس العشرة تدلّ على الآحاد المندرجة تحتها كعنوان الكلّ بالنسبة إلى أجزائه ألّلهمّ إلّا أن يقال إنّ التمييز في العدد أيضاً صالح للانطباق في حدّ ذاته.

ولكنّ الانصاف أنّ التمييز وإن كان مضافاً إليه ليس بمنزلة المدخول للعشرة ونحوها بل مميّز لمحتوى العدد والمفروض أنّ العدد كعنوان الكلّ لا الكلّيّ الشامل لأفراده هذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقيّ أو المجموعيّ فإنّه الكلّيّ الشامل لأفراده فالفرق بينهما ظاهر.

قال شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ إنّ المعتبر في العامّ شيئان أحدهما ما يكون جامعاًللأفراد وصالحاً للانطباق على كلّ منها والثاني ما يكون محيطاً بها.

وهذان منفيان في العشرة إذ ليس مفهوم العشرة جامعاً لما تحته من الأجزاء كما هو واضح بل حاله حال الكلّ وأمّا ما يضاف إليه هذا اللفظ أو مفهوم العدد[٢] وإن كان جامعا لها إلّا أنّ العشرة غير محيط بتمام آحاد هذين المفهومين بخلاف قولنا كلّ عالم فإنّ العالم جامع للأفراد ولفظة كلّ محيط بها[٣].

---

(١) نهاية النهاية: ١/٢٧٦.

(٢) أي المعدود.

(٣) أُصول الفقه: ١/٢٧٦.

قال في المحاضرات أيضاً:

إنّ صيغ العموم وضعت للدلالة على سراية الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه مدخولها ومتعلّقها إلى أن قال:

ومن ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دلّ على العموم من الصيغ وبين لفظ عشرة ونظائرها فإنّ هذه اللفظة بالإضافة إلى أفرادها حيث إنّها كانت من الأسماء الأجناس فلامحالة تكون موضوعة للدلالة على الطبيعة المهملة الصادقة على هذه العشرة وتلك وهكذا فلاتكون من ألفاظ العموم في شيء.

وأمّا بالإضافة إلى مدخولها كقولنا أكرم عشرة رجال فلا تدلّ على سريان الحكم إلى كلّ مَن ينطبق عليه مدخولها وهو الرجل.

نعم بمقتضى الإطلاق وإن دلّت على أنّ المكلّف مخيّر في تطبيق عشرة رجال على أيّ صنف منهم اراد وشاء سواء كان ذلك الصنف من صنف العلماء أو السادة أو الفقراء أو ما شاكلها إلّا أنّ ذلك بالاطلاق ومقدّمات الحكمة لا بالوضع.

وأمّا بالاضافة إلى الآحاد التي يتركّب العشرة منها فهي وإن دلّت على سراية الحكم المتعلّق بها إلى تلك الآحاد سراية ضمنيّة كما هو الحال فيكلّ مركّب يتعلّق الحكم به فانّه لا محاله يسري إلى أجزائه كذلك إلّا أنّ هذه الدلالة أجنبيّة عن دلالة العامّ على سراية الحكم إلى جميع أفراد مدخوله حيث إنّ هذه الدلالة أجنبيّة عن دلالة العامّ على سراية الحكم إلى جميع أفراد مدخوله حيث إنّ تلك الدلالة دلالة على سراية الأحكام المتعدّدة المستقلّة إلى الأفراد والموضوعات كذلك وهذا بخلاف هذه الدلالة فإنّها دلالة على سراية حكم واحد متعلّق بموضوع واحد إلى أجزائه ضمناً يعني أنّ كلّ جزء من أجزائه متعلّق للحكم الضمني دون الاستقلالي كما هو الحال في

جميع المركّبات بشتّى أنواعها(١).

فتحصّل أنّ الفرق بين العامّ المجموعي وأسماء الأعداد يكون في اشتمال العامّ المادّة هي صالحة للانطباق على جميع الأفراد دون أسماء الأعداد ويكون في دلالة العامّ المجموعي على الاستيعاب والشمولي بالنسبة إلى آحاد المادّة كاستيعاب المادّة في الاستغراق دون أسماء الأعداد إذ لا استيعاب ولا شمول فيها.

لايقال العامّ المجموعي ربما يكون عدداً محصوراً كما يقال جئني بمجموع العلماء مع أنّهم تعداد محدود فلا استيعاب ولا شمول لأنّا نقول لا محدوديّة في العنوان وإن كان المعنون في الخارج محدوداً والعبرة بالعنوان لا بالمعنون فلا تغفل.

الأمر الخامس:

أنّ أداة العموم مثل كلّ موضوعة في اللغة لخصوص العموم ومقتضاه دلالتها على العموم بالحقيقة لا بالمجاز ولا بالاشتراك بين العموم والخصوص وإلّا لزم الخلف في كونها موضوعة لخصوص العموم كما لايخفى.

ولاينافي ذلك الاختصاص استعماله أحياناً في الخصوص عناية سواء كانت العناية بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم كما هو مذهب السكّاكي كأن يطلق على رجل خاصّ أنّه كلّ رجل بادّعاء أنّه جميع الأفراد أو بعلاقة العموم والخصوص الّتي تكون من إحدى العلاقات المجازيّة ودعوى أنّ شيوع التخصيص إلى حدّ قيل ما من عامّ إلّا وقد خصّ يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم بل الظاهر يقتضي كونها موضوعة لما هو الغالب تقليلاً للمجاز مندفعة بمنع استلزام التخصيص للتجوّز لأنّ العامّ مستعمل في مقام الاستعمال في العموم لا في الخصوص وإنّما التخصيص في

---

(١) المحاضرات: ٥/١٥٣ ـ ١٥٤.

الإرادة الجدّيّة وعليه فلا مجاز لاستعمال العامّ في معناه سواء تعلّق الحكم على العامّ حكماً صوريّاً نظير الحكم الصوريّ في مقام التقيّة أو تعلّق الحكم بما سوى الخاصّ في مرحلة الحكم.

نعم لو استعمل العامّ في الخصوص بقرينة الخاصّ لكان مجازاً ولكنّه خلاف الوجدان اذ العامّ لا يستعمل في الخصوص وإنّما التحديد والتخصيص في الارادة الجدّيّة والتخصيص في المراد الجدّيّ من باب تعدّد الدالّ والمدلول لا استعمال لفظ العامّ في الخاصّ.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم الملازمة بين التخصيص والتجوّز فلا محذور فيه بعد كونه بالقرينة فلاينافي ظهور اللفظ في العموم كما لاينافي استعمال الأسد في الرجل الشجاع بالقرينة مع ظهور اللفظ في الحيوان المفترس.

أورد عليه في نهاية النهاية بأنّه يمكن أن يقال إنّ اشتهار التخصيص وإن لم يكن يوجب كثرة المجاز إلّا أنّه يوجب كثرة ذكر اللفظ لا بداعي الجدّ وهذا يساوق كثرة المجاز في المحذور فإنّ وضع اللفظ لما يستعمل فيه غالباً لا بداعي الجدّ كوضعه لما لاحاجة غالباً إلى استعماله فيه وإنّما يستعمل في غيره مجازاً في كونه خلاف الحكمة والغرض من الوضع فلايجوز الالتزام بشيءٍ منهما(١).

ويمكن أن يقال استعمال اللفظ بداعي الجدّ في العموم ليس بقليل كقوله تعالى: ﴿إنّ الأبرار لفي نعيم﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿ويل للمطفّفين﴾(٣).

---

(١) نهاية النهاية: ١/٢٧٦.

(٢) المطفّفين: ٢٢.

(٣) المطفّفين: ١.

وقوله تعالى: ﴿كلّ نفس ذائقة الموت ثمّ إلينا ترجعون﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿الله يعلم ما تحمل كلّ أنثى وما تغيض الارحام وما تزداد وكلّ شيءٍ عنده بمقدار﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿كلّ أمر مستقرّ﴾[٣].

﴿وكلّ شيء فعلوه في الزبر وكلّ صغير وكبير مستطر﴾[٤].

وإلى غير ذلك من الموارد الكثيرة وعليه فالحكمة تقتضي الوضع للعموم كما يشهد له التبادر ولا ينافيه ارادة الخاصّ فيموارد كثيرة أُخرى من باب تعدّد الدالّ والمدلول.

هذا مضافاً إلى امكان أن يقال إنّ التخصيص لايصدق في موارد يكون مدخول لفظ كلّ متقيّدًا من أوّل الأمر إذ لايستعمل العامّ في مثله إلّا في معناه فلا تغفل.

الأمر السادس: في مقتضى الأصل عند الشكّ في كون العامّ هل هو الاستغراقيّ أو المجموعيّ أو البدليّ.

ذهب في نهاية الأُصول إلى أنّ مقتضى الأصل هو الاستغراقيّ بدليل أنّه لايحتاج إلى تصوّر أمر زائد ومؤنة زائدة وراء جعل المفهوم مرآة للحاظ الأفراد فإنّها بالذات متكثّرات ومستقلّات ومقتضى ذلك هو الاستيعاب وهذا بخلاف المجموعي فإنّه يحتاج مع ذلك إلى اعتبار قيد الوحدة في المتكثّرات بالذات وبخلاف البدلي فإنّه

---

(١) العنكبوت: ٥٧.

(٢) الرعد: ٨.

(٣) القمر: ٣.

(٤) القمر: ٥٢ و٥٣.

يحتاج إلى اعتبار التردّد بينها[١].

ولايخفى عليك أنّ الشكّ لا مورد له في العامّ إذا كان مدخولاً لأداة تفيد خصوص العموم أو خصوص المجموع أو خصوص البدل فإنّ العامّ حينئذٍ تابع لأداة العموم في نوع العموم نعم يكون للشكّ مجال فيا إذا كانت الأداة موضوعة للاستيعاب وكانت مشتركة بين الاستغراقي والمجموعي كما قد يدّعى في مثل الجمع المحلّى باللام أو كانت الأداة مشتركة بين الاستغراقي والبدليّ كما قد يدّعى في مثل كلمة أيّ أو كانت الأداة مشتركة بين الاستغراقي والمجموعي والبدلي وصارت متعيّنة بحسب الموارد والقرائن كما ذهب إليه بعض.

وكيف ما كان فاذا شكّ في ذلك فالأصل كما ذهب إليه الأعلام هو الاستغراقي لأنّه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة إذ يكفيه أن يجعل المفهوم مرآة بلحاظ الأفراد فإنّها بالذات متكثّرات ومستقلّات ومقتضى الأداة الدالة على الاستيعاب هو الاستغراق وهذا بخلاف غيره من المجموعي أو البدلي فإنّهما يحتاجان إلى مؤونة زائدة من لحاظ وحدة المتفرّدات أو لحاظ التردّد فيها.

ولقائل أن يقول إنّ الأدوات إذا كانت موضوعة لمجرّد الاستيعاب فالاستغراق كغيره في الحاجة إلى المؤونة إذ مرآتيّة المفهوم مشتركة بين الاستغراقي والمجموعي والبدلي فلايختصّ بأحدها إلّا بالقرائن هذا بخلاف ما إذا كانت الأدوات موضوعة لخصوص الاستغراق فإنّ دخولها على الأجناس يدلّ على كون العامّ للاستغراق ولا حاجة إلى مؤونة زائدة. اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ الاستيعاب أيضاً يفيد ذلك لأنّ المفهوم إذا كان مرآة إلى الأفراد المتكثّرة فالاستيعاب يدلّ على عموميّة ما يفيده المفهوم بنفسه من دون حاجة إلى أمر آخر هذا بخلاف المجموعي أو البدلي فإنّهما يحتاجان إلى

---

(١) نهاية الأصول: / ٣١٨.

ملاحظة أمر زائد وهو الوحدة أو التردّد وممّا ذكر يظهر ما في منتق الأصول حيث أنكر ذلك فراجع(١).

ودعوى أنّ ظهور الكلام يقتضي حمله على المجموعي دون الاستغراقي سواء في ذلك كون العموم مستفاداً من مثل كلمة كلّ أو كونه مستفاداً من هيئة الجمع المحلّى باللام أو من وقوع النكرة ونحوها في سياق النهي أو النفي فلأنّ لفظ كلّ رجل في قولنا أكرم كلّ رجل لايصدق مفاده إلّا على مجموع الأفراد دون كلّ واحد واحد منها.

هذا مضافاً إلى أنّ العموم إنّما يستفاد من لفظ كلّ بنحو المعنى الإسمي وبما أنّه ملحوظ استقلالي فالحكم في القضيّة إنّما يثبت له بنفسه لا لكلّ فرد من أفراد المدخول وهكذا الجمع المحلّى لايصدق على كلّ واحد واحد من الأفراد وإنّما يصدق على جملة منها وبما أنّ لفظة اللام تدلّ على تعريف مدخولها وتعيّنه ولا تعيّن لشيء من مراتب الجمع القابلة للانطباق عليها يكون المتعيّن هو أقصى مراتبه فيكون الموضوع للحكم هو مجموع الأفراد لا كلّ واحد واحد منها.

وهكذا الحال في النكرة الواقعة فيسياق النفي أو النهي لأنّ القضيّة حينئذٍ تكون سالبة كلّيّة وتدلّ على ثبوت الحكم لمجموع الأفراد.

وبالجملة إذا لم تقم قرينة خارجيّة على إرادة العموم الاستغراقي فالظاهر من العموم سواء كان مدلولاً اسميّاً أو حرفيّاً أو مدلولاً سياقياً هو إرادة العموم المجموعي دون الاستغراقي.

مندفعة أوّلاً بأنّ لفظ «كلّ» موضوع لخصوص إفادة الاستغراقي والعامّ ليس لفظ «كلّ» بل العامّ هو مدخول لفظ الكلّ وهو في نفسه قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآة للأفراد وإنّما اداة العموم توجب فعليّة هذا الانطباق وشموله لجميع

---

(١) منتقى الأصول: ٢٩٨/٣ ـ ٢٩٩.

أفراده وعليه كلّ رجل بمعنى كلّ فرد من أفراد الرجل وهو يصدق على كلّ واحد واحد من حصص طبيعة الرجل ولا حاجة إلى صدق أداة العموم على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله حتّى يقال أنّه غير صادق إذ مدلول كلمة كلّ رجل الذي في اللغة الفارسيّة «هر مرد» لايصدق على خصوص زيد وعمرو.

وثانياً بأنّ مفاد كلّ رجل ليس مجموع الأفراد لما عرفت من أنّ معادله في اللغة الفارسيّة «هر فرد» وهو غير مجموع الأفراد وعليه فلا وجه لقوله لايصدق كلّ رجل إلّا على مجموع الأفراد.

وممّا ذكر يظهر ما في أجود التقريرات في مقام الجواب عن الدعوى المذكورة حيث قال إنّ لفظ كلّ وان كان لايصدق بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراده مدخوله إلّا انّه إنّما يؤخذ في الموضوع مرآة يثبت الحكم لكلّ فرد بخصوصه نظير كلمة «هر» في اللغة الفارسيّة فكما أنّ مدلول كلمة «هر مرد» لايصدق على خصوص زيد وعمرو ولكنّه مع ذلك يفيد عموم الحكم لكلّ واحد من الأفراد كذلك كلمة كلّ تفيد هذا المعنى أيضاً[1].

وذلك لما عرفت من أنّ كلّ رجل بمعنى كلّ فرد من أفراد الرجل وهو قسيم المجموع والعامّ هو المدخول لا أداة العموم والمدخول بعد كونه مرآة وعامّاً يصدق على كلّ واحد واحد من أفراده فلاوجه لتصديقه عدم صدق كلّ رجل بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله كما لاوجه لذهابه إلى دلالته على كلّ فرد بمعونة أخذه في الموضوع مرآة لأنّ العامّ الأُصولي هو العامّ المنطقي وإنّما الفرق بينهما فيأنّ العامّ المنطقي مفهوم لايمتنع فرض صدقه على الكثيرين والعامّ الأُصولي بعد دخول أداة العموم عليه هو الذي يشمل الكثيرين بمعونة أداة العموم ويكون معناه كلّ فرد

(١) أجود التقريرات: ١/٤٤٤.

فرد من أفراد المدخول ولا حاجة إلى تعلّق الأحكام في دلالته على ذلك كما لايخفى.

وثالثاً: بأنّ المتفاهم العرفي من الجمع المعرّف باللام كما أفاد السيّد المحقّق الخوئي‌ﷺ كون المستعمل فيه الجمع ملحوظاً فانيّاً في الأفراد الخارجيّة ما لم تقم قرينة على كونه ملحوظاً على نحو العموم المجموعي(١).

ولا ملازمة بين دلالته على أقصىٰ مراتب الجمع وكون المستعمل فيه هو المجموع بل هو جميع الآحاد ما لم تقم قرينة على المجموع.

ورابعاً: بأنّ النكرة في سياق النفي أو النهي تفيد العموم ومفاد السلب في مثل لا رجل هو عموم السلب لا سلب العموم وهو الذي عبّر عنه بالسالبة الكلّيّة فإنّ السلب متعلّق بالطبيعة فيدلّ على سلب جميع أفرادها لا على سلب مجموع الأفراد.

ودعوى أنّ تعلّق السلب بمجموع الأفراد من لوازم تعلّقه بالجميع لا أنّه بنفسه مدلول للكلام كما عن المحقّق النائيني(٢).

مندفعة بمنع كون تعلّق السلب بمجموع الأفراد من لوازم تعلّقه بالجميع فلايكون ذلك مدلولاً له بنفسه ولا من لوازمه بل هو يحتاج إلى اعتبار وحدة أُمور كثيرة ولا موجب لذلك كما لايخفى.

فتحصّل أنّ السلب والنفي يفيد عموم السلب والقضيّة تكون في قوّة الكلّيّة لا في قوّة الجزئيّة.

الأمر السابع: في كيفية دلالة نفي الطبيعة واسم الجنس والنكرة على العموم وقد اختلف فيها بين الأعلام.

ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ دلالتها على العموم منوطة بما إذا أُخذت مرسلة

(١) أجود التقريرات: ٤٤٥/١ ذيل الصفحة.

(٢) أجود التقريرات: ٤٤٦/١.

بمقدّمات الحكمة لا مبهمة قابلة للتقييد وإلّا فسلبها لايقتضي إلّا استيعاب السلب لما أُريد منهـا يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها وهذا لاينافي كـون دلالتها على العموم عقليّة فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها[١].

وتبعه المحقّق الاصفهاني حيث قال إنّ السـلب كـالايجاب لايـنافي الاهمـال كمنافاة التوسعة معه والقضيّة حينئذٍ سالبة كانت أو موجبة في قوّة الجزئيّة فلابدّ في استفادة كون المدخول مطلقاً من إثبات مقدّمات الحكمة[٢].

خالفها المحقّق الايرواني بقوله ظاهر سلب الطبيعة عموم السلب ما لم تكـن قرينة صارفة عن هذا الظهور تقتضي إرادة الطبيعة المقيّدة التي منها الطبيعة المهملة.

والماهيّة في ذاتها لا إبهام فيها ما لم تلحظ مقيّدة بقيد مبهم بل هي في ذاتهـا سيّالة سارية ذات اطلاق فلو توجّه الحكم اليها سرى بـتبع سرايـتها لأنّ الطـبيعة حينئذٍ تكون تمام المـوضوع وما هذا شأنه لا ينفكّ عن الحكم فلا حاجة إلى نصب مقدّمات والتماس أمر آخر للدلالة على الاطلاق وسريان الحكم حيثما سرت الطبيعة.

فإذا ألغي عن مقام الطبيعة لحاظ شيء من الحدود سواء كان حدّاً خاصّاً لا على التعين وهو الذي تصير الطبيعة به مهملة أو حدّاً خـاصّاً عـلى التـعيين وهـو الذي تصير الطبيعة به مقيّدة أم كان حدّ الارسال ثمّ سلّط عليها السلب فمقتضى ذلك سلبها بتمام أفرادها كما أنّها لو لوحظت بالنحو الأخير كان الأمر كـذلك لكـنّ هـذا يقتضي سلبها بتمام أفرادها لفظاً والأوّل يقتضيه عقلاً وأمّا إذا لوحظت بقيد مهمل أو معيّن فليس مقتضى ذلك إلّا سلب الطبيعة المقيّدة سواء أتى بالقيد لفظاً أم فهم مـن

(١) الكفاية: ٣٣٤/١.

(٢) نهاية الدراية: ١٨٥/٢.

الخارج[1].

وتبعه السيّد المحقّق البروجردي ﷺ حيث قال ممّا يدلّ عقلاً على العموم النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي فإنّ ثبوت الطبيعة بثبوت فرد ما وانتفاؤها بانتفاء جميع الأفراد والطبيعة الواقعة في سياقها مرسلة لا مبهمة فلا نحتاج إلى اجراء مقدّمات الحكمة فيها[2].

فالأظهر هو أنّ إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعة سواء قلنا بحكايتها عن الأفراد أو لم نقل لايعقل إلّا بانتفاء جميع الأفراد وإلّا لكان إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعة من دون لحاظ قيد وقرينة صارفة غير صحيح بل اللازم هو إسناد النفي إلى الفرد أو حصّة خاصّة من الطبيعة أو الطبيعة المقيّدة ولو بقيد الإهمال وهو منتفٍ ومع الدلالة العقليّة المذكورة لاحاجة إلى الأخذ بمقدّمات الحكمة إذ موضوع المقدّمات هو الشكّ ومع هذه الدلالة لا شكّ وهكذا إن قلنا بأنّ الطبيعة في متعلّق النواهي منصرفة إلى الطبيعة السارية لكثرة استعمالها فيها في النواهي دون متعلّق الأمر كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ فانّه مع الانصراف المذكور لاحاجة في مقدّمات الحكمة نعم تكون الدلالة حينئذٍ لفظيّة لاعقليّة.

وهكذا النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي خرجت عن كونها نكرة واستعملت بمنزلة الطبيعة فيترتّب عليها ما يترتّب على الطبيعة على ما عرفت.

وممّا ذكر يظهر أنّ الحكم بوحدة السلب والايجاب في عدم المنافاة مع الاهمال والحاجة إلى مقدّمات الحكمة كما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني ليس في محلّه بعدما عرفت من ملازمة نفي الطبيعة واسم الجنس والنكرة مع انتفاء جميع الأفراد ومع هذه

---

(١) راجع نهاية النهاية: ١/٢٧٦ ـ ٢٧٧ و ٣١٢.

(٢) نهاية الأُصول: ١/٣٢٠.

الملازمة لاوجه للاهمال بل القضيّة كلّيّة وحيث إنّ هذه الملازمة عقليّة فلا يبق شكّ حتّى يحتاج إلى مقدّمات الحكمة فلاتغفل.

وممّا ذكر يظهر أيضاً ما في مناهج الوصول حيث قال إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط وتنوين التنكير لتقييدها بقيد الوحدة الغير المعيّنة لكن بالمعنى الحرفي لا الاسمي وألفاظ النفي والنهي وضعت لنفي مدخولها والزجر عنه فلا دلالة فيها على نفي الأفراد ولا وضع على حدّه للمركّب فحينئذٍ تكون حالها حال سائر المطلقات في احتياجها إلى مقدّمات الحكمة فلافرق بين أعتق رقبة ولاتعتق رقبة في أنّ الماهيّة متعلّقة للحكم وفي عدم الدلالة على الأفراد وفي الاحتياج إلى المقدّمات نعم بعد تماميّتها قد تكون نتيجتها في النفي والإثبات مختلفة عرفاً لما تقدّم من حكمه بأنّ المهملة توجد بفرد ما وتنعدم بعدم جميع الأفراد[1].

وذلك لأنّ الموضوع في الأمر والنهي وإن كان واحداً إلّا أنّك عرفت أنّ مقتضى نفي الطبيعة أو النهي عنها مغاير مع مقتضى طلبها والبعث نحوها ولا مدخليّة لكون الطبيعة مرآة إلى الأفراد في ذلك بل نفس نفي الطبيعة لا يصّح عقلاً مع وجود بعض أفرادها من دون فرق بين وجود مقدّمات الاطلاق وعدمها.

وبعبارة أُخرى أنّ المطلوب في ناحيّة الأمر هو وجود الطبيعة وهو ناقض للعدم الكلّيّ وطارد العدم الأزلي وهو ينطبق على أوّل فرد ووجود من الطبيعة والمطلوب في ناحيّة النهي هو نقيض ذلك وهو عدم ناقض العدم ومن المعلوم أنّه يساوق إبقاء العدم الكلّيّ على حاله وبذلك يتحقّق الفرق بين الأمر والنهي في مقام الامتثال لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعة بفرد ما ولازم نقيضه هو انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها وقد مرّ تفصيل ذلك في المبحث الرابع في

(١) مناهج الوصول: ٢٣٨/٢.

وجه اختلاف الأمر والنهي في كيفيّة الامتثال من أبحاث الفصل الأوّل من النواهي.

هذا مضافاً إلى أنّ منع حكاية الطبيعة عن الأفراد محلّ نظر كما مرّ في الأمر الأوّل ومنشأ ذلك هو عدم التوجه والالتفات إلى الفرق بين المسائل الفلسفيّة والمسائل الأُصوليّة المبتنية في مثل المقام على الدلالات العرفيّة ومن المعلوم أنّ العرف يرى الطبايع موجودة في الخارج ومع وجودها في الخارج تكون الطبيعة حاكية عن حصصها الخارجيّة.

على أنّ محلّ الكلام هو تعلّق النفي أو النهي بنفس الطبيعة لا الطبيعة المهملة لما عرفت من أنّ الاهمال أيضاً من القيود والمفروض هو عدم لحاظ شيء مع الطبيعة فتحصّل أنّ نفي الطبيعة من دون ملاحظة قيد معها يساوي نفي جميع الأفراد بحكم العقل من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق في المنفي بل يمكن أن يقال إنّ دلالة نفي الطبيعة على الاستغراق مقدّمة رتبة على مقدّمات الحكمة لتأخّر الحكم عن الموضوع وتأخّر جريان المقدّمات عن الحكم المترتّب على الموضوع فالمقدّمات متأخّرة عن الموضوع برتبتين فلا يعقل توقف دلالة نفي الطبيعة على جريان المقدّمات أو دلالتها في الرتبة المتقدّمة عليه برتبتين وسيأتي إن شاء الله تعالى بقيّة الكلام في وجه إفادة ألفاظ العموم للاستغراق من دون حاجة إلى المقدّمات فتدبّر.

الأمر الثامن: في أنّ اللام في الجمع هل يفيد العموم أو لا وتفصيل ذلك موكول إلى مبحث المطلق والمقيّد إن شاء الله تعالى.

وإجمال المطلب أنّ بعض الأُصوليين أنكر وضع اللام لشيء من المعاني وقال إنّها ليست إلّا لمجرّد التزئين.

ومنشأ ذلك هو توهّم أنّ اللام لو كانت موضوعة لتعريف الجنس ومفيدة لتعيينه لزم أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد لأنّ الجزئي لايحمل على الجزئي واستنتج من ذلك أنّ اللام لا تفيد التعريف بل هي للزينة.

أورد عليه في نهاية النهاية بأنّ هذا مضافاً إلى اختصاصه باللام التي تكـون للاشارة إلى الجنس دون ما كانت للإشارة إلى المعهود الخـارجـي والاسـتغراقي أنّ الظاهر من كون اللام لتعريف الجنس أنّها موضوعة للإشارة إلى جهة تعيّن الجنس من بين الأجناس إلى أن قال فإنّ جنس الرجل ذو تعيّن وتميّز واقعي من جنس المرأة وسائر الأجناس الأخر والذهن يدرك هذا التميّز لا أنّه يحصل له التميّز في الذهن.

فإذا أشرنا إليه بماله من التعيّن الواقعي النفس الأمري وقلنا الرجل خير من المرأة كان معرفة وأمّا إذا أشرنا إليه بجهة ابهامه بين أفراده ولا تعيّنه كان نكرة.

والمدّعى هو أنّ لفظ اسم الجنس موضوع للجنس بما هو جنس غير متعيّن واللام للاشارة إليه بجهة تعيّنه وتميّزه ولذلك يحصل التعريف باللام لا لأنّ اللام للاشارة إلى الجنس المتميّز في الذهن ليتّجه الاشكال من عدم الصدق على الخارجيّات[1].

وبالجملة فاللام تشير إلى تعيّن الجنس بالنسبة إلى سائر الأجناس لاتعيّنه بخصوصيّات الوجود الذهني حتّى يصير بذلك جزئيّاً وعليه فيمكن أن يقال إنّ الأصل في اللام أن تكون للتعريف والعهديّة مطلقاً سواء كانت ذكريّة أو خارجيّة مستفادة من القرائن وحينئذٍ فإذا كانت اللام موضوعة للتعريف فاذا دخلت على الجمع تفيد تعريفه وهو يدلّ بالدلالة العقليّة على الاستغراق إذ لا تعيّن لسائر مراتبه إلّا تلك المرتبة يعني جميع الأفراد.

والايراد عليه بأنّ لتلك المرتبة وإن كان تعيّن في الواقع ولكنّ التعيّن ثابت لأقلّ مرتبة الجمع أيضاً فإذاً لادليل على تعيين تلك دون هذه.

يجاب عنه بأنّ هذه المرتبة أي أقلّ مرتبة الجمع أيضاً لا تعيّن لها في الخارج

---

(١) نهاية النهاية: ١/ ٣١٠.

وإن كان لها تعيّن بحسب مقام الارادة فإنّ الثلاثة التي هي أقلّ مرتبة الجمع تصدق في الخارج على الأفراد الكثيرة ولها مصاديق متعدّدة فيه كهذه الثلاثة وتلك وهكذا فإذاً فالمرتبة الأخيرة متعيّنة دون غيرها(١).

وقد أفاد وأجاد سيّدنا الامام المجاهد ﷺ حيث قال إنّ اسم الجنس المجرّد عن اللام والتنوين وغيرهما موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، وهي ليست معرفة ولانكرة إلى أن قال: ولهذا تصلح لعروضهما عليها فلو كانت متعيّنة ومعرفة بذاتها لم يمكن أن يعرضها ما يضادّها وبالعكس.

فحينئذٍ يمكن أن يفرق بينهما بأن يقال اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة التي ليست نكرة ولا معرفة وعلمه موضوع للماهيّة المتعيّنة والفرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرّف أنّ الأوّل يفيد بدالّ واحد ما يفيد الثاني بتعدّد الدالّ...

فالماهيّة بذاتها لامعروفة ولاغيرها وبما أنّها معنى معيّن بين سائر المعاني وطبيعة معلومة في مقابل غير المعيّن معرفة فأسامة موضوعة لهذه المرتبة واسم الجنس لمرتبة ذاتها وتنوين التنكير يفيد نكارتها واللّا تعيّن ملحق بها كالتعيّن.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقاً للتعريف وإفادة العهد وغيره بدالّ آخر فاذا دخلت على الجنس وعلى الجمع تفيد تعريفهما وإفادة الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّناً والتعريف هو التعيين وهو حاصل في استغراق الأفراد لاغير(٢).

وإلى ما ذكر يرجع ما أفاده في المحاضرات أيضاً حيث قال وأمّا احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلالة على ذلك زائداً على وضع كلمة (اللام) ومدخولها

---

(١) راجع المحاضرات: ٥/٣٦٠.

(٢) مناهج الوصول: ٢/٣٢٣ ـ ٣٢٤.

فهو بعيد جداً ضرورة أنّ الدالّ على إرادة هذه المرتبة إنّما هو دلالة كلمة (اللام) على التعريف والتعيين نظراً إلى أنّه لا تعيّن في الخارج إلّا لخصوص هذه المرتبة.

وكذا احتمال وضع كلمة اللام للدلالة على العموم والاستغراق ابتداء بعيد جدّاً لما عرفت من أنّها لم توضع إلّا للدلالة على التعريف والتعيين.

فالنتيجة إنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على إرادة جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقي[1].

ثمّ لايخفى عليك أنّه ذهب بعض المعاصرين إلى أنّ الجمع إذا كان خالياً عن اللام التنوين على الوحدة الموجبة لإرادة جماعة واحدة في الجموع وإذا كان محلّى باللام يستفاد من الجموع جميع مصاديق مفردها وذلك لا من باب دلالة اللام على الاستغراق بل الظاهر أنّ اللام لا يفيد في شيء من الموارد شيئاً وليس فائدته إلّا الزينة والمنع من دخول علامة التنوين الّتي تدلّ على الوحدة لإرادة فرد واحد في أسماء الأجناس وجماعة واحدة في الجموع فاللام لا يدلّ على العموم ولذلك ترى مرادفها بالفارسيّة مثلاً يدلّ على العموم ولا لام ولا شيء آخر إلّا الجمع فراجع لفظ «دانايان» «دانشمندان» ونحوهما[2].

حاصله أنّ الجمع في نفسه يدلّ على العموم وإنّما يمنعه التنوين الدالّ على الوحدة وحيث إنّ مع اللام لاتنوين فالجمع يدلّ على العموم واستشهد بلفظ دانايان ودانشمندان.

ولقائل أن يقول أوّلاً إنّ الاستدلال بما في اللغة الفارسيّة للاستظهار من اللغة العربيّة غير تامّ إذ لا ملازمة بينهما، وثانياً إنّا لانسلّم دلالة الجمع على العموم

(١) المحاضرات: ٣٦١/٥.

(٢) راجع تسديد الأصول: ٥٠٢/١.

والاستغراق غايته هو صلاحيّة اللفظ للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقلّ الجمع ولذا لا يحتاج حمل لفظ الجمع على أقلّ الجمع إلى عناية ومؤونة.

وثالثاً: إنّ نفي الدلالة على الوحدة لا ينافي إرادة غير الواحد وعليه فلا يستلزم الاستغراق اذ الجمع موضوع لاستعماله في الثلاثة أو الأزيد فالجمع قابل لاستعماله في الاستغراق وغيره فلو لم تفد اللام التعريف فلا وجه لاستفادة الاستغراق منه.

فالأولىٰ هو أن يقال أنّ سبب إفادة الاستغراق هـو إفـادة اللام للـتعريف إذ التعريف هو التعيين وهو لا يتحقّق إلّا في الاستغراق لاغير فتدبّر جيّداً ثمّ إنّه لاحاجة في استفادة الاستغراق إلى مقدّمات الحكمة لأنّ التعريف مدلول وضعي للّام وهـو يدلّ بالدلالة العقليّة على الاستغراق خلافاً لصاحب الكفاية حيث ذهب إلى أنّ إفادة اللام للعموم مبتنية على مقدّمات الحكمة هذا مضافاً إلى أنّ رتبة الموضوع مقدّمة على رتبة مقدّمات الحكمة برتبتين إذ الموضوع مقدّم على الحكم وهو مقدّم على المقدّمات فلا يعقل توقّف دلالة اللام على الاستغراق على المتأخّر عنه برتبتين كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر أنّ اللام في المفرد لايفيد إلّا التعريف في الجنس وأمّا العـموم والاستغراق فلاموجب له ولذا يحتاج في إفـادة العـموم والاسـتغراق إلى مـقدّمات الحكمة ولامحذور فيه كما لايخفى.

الأمر التاسع: أنّ ألفاظ العموم مثل «كلّ» و«جميع» موضوعة للاسـتغراق واضافتها إلى الطبيعة الّتي تكون قابلة للصدق على الكثيرين توجب إفادة استغراق المدخول من دون حاجة إلى ملاحظة الحكـم المـتعلّق عـلى المـوضوع ومـقدّمات الاطلاق لأنّ أداة العموم متعرّضة لكمّيّة مصاديق الطبيعة ومعه لا معنى لعدم كـون المتكلّم في مقام بيان تمام الأفراد وإلّا لزم الخلف في اتّخـاذ أداة العـموم الدّالّـة عـلى الاستغراق.

وهذا هو مقتضى باب العموم بخلاف بـاب الاطـلاق لإمكـان أن لا يكـون

المتكلّم فيه بصدد بيان حكم الطبيعة بل يكون بصدد بيان حكم آخر فلابدّ في اثبات الاطلاق من جريان مقدّمات الاطلاق هذا مضافاً إلى أنّ الحكم متأخّر عن الموضوع العامّ برتبة وجريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم عليه كما لايخفى(١).

ولا ينافي ذلك تقييد المدخول بالقيود فإنّ مفاد كلّ هو استغراق المدخول من دون فرق بين أنّ يكون المدخول مع القيد أو بلا قيد.

وعليه لفظة كلّ أو جميع تدلّ بحسب الوضع في مثل قولنا كلّ رجل أو جميع طلّاب على الاستغراق في مدخوله فيسري الحكم المتعلّق به إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه ماهيّة المدخول بمالها من المعنى والشاهد على ذلك هو التبادر العرفي وهذه الدلالة وضعيّة لفظيّة ولاتتوقّف على مقدّمات الحكمة كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر وجه ضعف كلام صاحب الكفاية حيث ذهب إلى أنّ لفظة كلّ ونحوها من أداة العموم وإن كانت موضوعة للدلالة على العموم إلّا أنّ دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الأفراد والوجودات تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة فيه(٢).

وذلك لما عرفت من أنّ لفظة كلّ ونحوها تدلّ على استغراق أفراد المدخول بالظهور الوضعي ولاحاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة بعد الدلالة الوضعيّة هذا مضافاً إلى ما عرفت من تأخّر جريان المقدّمات عن الموضوع برتبتين فلا دلالة لها في الرتبة المتقدّمة.

---

(١) راجع مناهج الوصول: ٢/٢٣٣.

(٢) الكفاية: ١/٣٣٤.

الخلاصة:

الفصل الأوّل
في تعريف العامّ

وهنا أمور:

الأمر الأول: في تعريف العامّ الأصولي:

عرّف شيخنا الأستاذ العامّ بأنّه ما يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقة واحدة، كما في «كلّ عالم» و«العلماء» و«جميع علماء».

ومقتضى هذا التعريف أنّ مثل لفظ «كلّ» و«جميع» و«لام الاستغراق» من أدوات العموم وليست بعمومات، كما أنّ لفظ «عالم» و«علماء» ونحوهما يكون من المطلقات لا العمومات، وإنّما يصير لفظ «عالم» و«علماء» من العمومات إذا صدِّرت بإحدى أدوات العموم.

فالعامّ هو مدخول أداة العموم، وهو الذي يشمل جميع أفراده ويكون محيطاً بالنسبة إليها، وهذا العامّ هو اللفظ بلحاظ معناه، لا المفهوم.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال في تعريفه: «هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» وذلك لأنّ العموم والخصوص ليسا من صفات المفهوم والمعنى، بل هما من صفات اللفظ باعتبار المعنى ولحاظه.

وأيضاً جعل العامّ نفس الأداة لامدخولها كما ترى؛ لأنّ أداة العموم لاتفيد إلاّ الاستيعاب، ولا حكاية لها عن المصاديق، وإنّما الحكاية لمدخولها، ولا وجه لإنكار حكاية طبيعة المدخول عن حصصها، مع أنّ الحكاية أمر عرفيّ وليست عقليّاً.

نعم يرد على هذا التعريف: أنّه لايشمل العامّ الذي ليس بمسوَّر، كاسم الجمع مثل «قوم» و«ناس» بناءاً على كونهما من ألفاظ العموم، وعليه فاعتبار تعدّد الدالّ والمدلول يكون بحسب الغالب، والعامّ في الحقيقة هو لفظ يحيط بأفراده لا، سواء كانت إحاطته من جهة تعدّد الدالّ والمدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة الفعليّة.

ثمّ الفرق بين العامّ الأُصولي والعامّ المنطقي يكون في فعليّة الإحاطة وعدمها، فإذا اعتبرت الإحاطة بالفعل في التعريف فهو عامّ أُصوليّ، وإذا لم يعتبر فيه ذلك ـ بل عرّف بأنّه الذي لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين ـ فهو كلّي منطقيّ.

الأمر الثاني: في أقسام العمومات:

ينقسم العامّ إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي، والأوّل هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام أفراد الطبيعة في عرض واحد من دون اعتبار وحدتها واجتماعها، مثل قولهم: «كلّ عالم».

والثاني: هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام الأفراد مع اعتبار الوحدة والاجتماع، مثل «مجموع إنسان» أو «مجموع علماء».

والثالث: هو الذي دلّ اللفظ فيه على استيعاب الأفراد على البدل، مثل «أيّ رجل».

وامتثال الأوّل يتمّ بإتيان كلّ واحد من أفراد العامّ، فإذا أتى ببعضٍ امتثل بالنسبة إليه وعصى بالنسبة إلى غيره.

وامتثال الثاني يتمّ بإتيان المجموع، ولو أخلّ ببعضه لم يمتثل التكليف أصلاً.

وامتثال الثالث يتمّ بإتيان فرد واحد من دون اعتبار خصوصية من خصوصيّات أفراد موضوع الخطاب.

الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم:

لايخفى أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام الثلاثة تكون بالوضع، ولا حاجة فيها إلى تعلّق حكم أو ملاحظة متكلّم أو قرينة أُخرى، والشاهد لذلك: هو تبادر الاستغراق من لفظة «كلّ رجل»، وتبادر المجموع من لفظة «مجموع»، وتبادر الفرد الواحد من لفظة «أيّ رجل» في قوله: «تصدَّق على أيّ رجل رأيته».

وصحّة استعمال بعض هذه الأدوات في الأُخرى مع القرينة لا تكون علامة على الاشتراك، كما في اللام فإنّها موضوعة للجنس وقد تستعمل في الاستغراق مع القرينة، ومع ذلك ليست مشتركة بين الجنس والاستغراق.

الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات:

وذلك لأنّ آحاد مثل العشرة ليست أفراداً لها، بل هي أجزاء كأجزاء الكلّ ومقوّمة لها، ولفظة العشرة لا تصدق على كلّ فرد من الآحاد كما تصدق الطبيعة على أفرادها، وعليه فلاتكون أسماء الأعداد كالعمومات.

ودعوى: أنّ مفهوم «كلّ عالم» لا ينطبق أيضاً على كلّ فرد من العالم، ولا يضرّ ذلك بعد انطباق مدخول «كلّ عالم» على كلّ فرد، وهكذا يكفي في المقام انطباق عنوان الواحد على كلّ واحد بعد كون كلّ عدد مؤلّفاً من الآحاد.

مندفعة: بأنّ مراتب الأعداد وإن تألّفت من الآحاد، إلاّ أنّ الواحد ليس مادّة لفظ العشرة كي يكون له الشمول، بل العشرة لها مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتّى مفهوم الواحد، وبهذه الملاحظة لا ينطبق مفهوم العشرة على

آحادها.

فالعدد كعنوان الكلّ لا الكلّي الشامل لأفراده، وهذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقي أو المجموعي فإنّه الكلّي الشامل لأفراده، فالفرق بين العام الاستغراقي والمجموعي وبين العشرة ونحوها من أسامي الأعداد واضح.

الأمر الخامس:

أنّ أداة العموم مثل لفظة «كلّ» موضوعة في اللغة لإفادة خصوص العموم، ومقتضى ذلك: أنّ دلالة مثل هذه اللفظة على العموم من باب الحقيقة، لا المجاز، ولا الاشتراك بين العموم والخصوص؛ وإلاّ لزم خلف ما قلناه في كونها موضوعة لخصوص العموم.

ولاينافي ما ذكر استعمالها أحياناً في الخصوص بعناية، سواء كانت العناية بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص؛ لأنّ ذلك بالقرينة فلا ينافي ظهور أداة العموم في العموم بحسب الوضع.

ودعوى: أنّ شيوع التخصيص ـ إلى حدٍّ كبير؛ حتّى قيل: ما من عامّ إلاّ وقد خصّ ـ يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم، بل الظاهر يقتضي كونها موضوعة لما هو الغالب تقليلاً للمجاز.

مندفعة: بمنع استلزام التخصيص للتجوّز؛ لأنّ أداة العموم في موارد التخصيص مستعملة في مقام الاستعمال في العموم لا في الخصوص، وإنّما التخصيص في الإرادة الجدّية بتعدّد الدالّ والمدلول، وعليه فلاتجوّز في استعمال أداة العموم في معناها.

الأمر السادس: في تأسيس الأصل:

إذا شككنا في كون العامّ استغراقياً أو مجموعياً أو بدلياً فلايخفى أنّ الأصل هو

كونه استغراقيّاً، بدليل: أنّه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد وراء مرآتيّة المدخول فإنّ مقتضى تكثّر الأفراد ـ التي يكون المدخول مرآةً لها ومقتضى إفادة الأداة للعموم والاستيعاب هو الاستغراق؛ وإلاّ لزم الخُلف: إمّا في مرآتيّة المدخول، أو في إفادة الأداة للعموم والاستيعاب، وكلاهما ممنوعان، وهذا بخلاف العموم المجموعي أو البدلي؛ لاعتبار أمر زائد فيهما من وحدة المتكثّرات أو البدليّة والتردّد.

هذا كلّه على تقدير الشكّ، كما إذا قلنا بأنّ الأداة مشتركة بين الاستغراقي والمجموعي كما قد يدّعى في مثل الجمع المحلّى باللام، أو مشتركة بين الاستغراقي والبدلي كما قد يدّعى في مثل كلمة «أيّ»، أو مشتركة بين الثلاثة كما ذهب إليه بعض.

وأمّا إذا لم نقل بالاشتراك ـ كما هو الظاهر ـ فلا مورد للشكّ؛ فإنّ العامّ إذا كان مدخولاً لأداة الاستغراقي يكون استغراقيّاً، وإذا كان مدخولاً لأداة المجموعي يكون مجموعيّاً، وإذا كان مدخولاً لأداة البدلي يكون بدليّاً.

ثمّ لا يخفى عليك ضعف القول بظهور الكلام في المجموعي دون الاستغراقي؛ بدعوى أنّ لفظ «كلّ رجل» في قولنا: «أكرم كلّ رجل» لا يصدق إلاّ على مجموع الأفراد دون كلّ فرد فرد.

وذلك لأنّ مفاد «كلّ رجل» ليس مجموع الأفراد حتّى لا يصدق إلاّ على المجموع، بل مفاده كلّ فرد فرد من طبيعة الرجل، وهو غير مجموع الأفراد، ومن الواضح أنّ هذا المعنى يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعة المدخول كالرجل، واللازم هو صدق المدخول لا أداة العموم؛ لأنّ الأداة تعمّم صدق المدخول وفعليّته.

ولا موجب لصدق نفس الأداة على كلّ واحد حتّى ينكر ذلك ويقال: ليس الفرد كلّ فرد. والسرّ في ذلك: أنّ العامّ ليس هو لفظ «كلّ» بل، العامّ هو مدخول لفظ «كلّ»، وهو ـ في نفسه ـ قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآةً للأفراد، وإنّما أداة العموم توجب فعليّة هذا الانطباق وشموله لجميع أفراده، وعليه «فكلّ رجل» معناه

كلّ فرد من أفراد طبيعة الرجل، وفرد الرجل يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعة الرجل، ولا حاجة إلى صدق أداة العموم على كلّ واحد واحد من أفراد مدخولها حتّى يقال: إنّها غير صادقة عليه، فلا تغفل.

الأمر السابع: في كيفيّة دلالة نفي الطبيعة واسم الجنس والنكرة على العموم:

والأظهر أنّ إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعة واسم الجنس ـ سواء قلنا بحكايتها عن الأفراد أو لم نقل ـ لا يعقل إلاّ بانتفاء جميع الأفراد، وإلاّ لكان إسنادُ النفي أو النهي إلى الطبيعة أو اسم الجنس من دون لحاظ قيد وقرينة صارفة غيرَ صحيح، ومع هذه الدلالة العقليّة لا حاجة في التعميم إلى الأخذ بمقدّمات الحكمة كما ذهب إليه في الكفاية؛ إذ موضوع المقدّمات هو الشكّ، ومع الدلالة العقليّة على التعميم لاشكّ.

وهكذا الأمر إن قلنا بالدلالة اللفظيّة على التعميم، كما ذهب إليها سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ؛ بدعوى: أنّ الطبيعة اسم الجنس في متعلّق النفي والنهي منصرفة إلى الطبيعة السارية؛ لكثرة استعمالها فيها، دون متعلّق الأوامر، ومع هذا الانصراف لا حاجة أيضاً إلى المقدّمات لإثبات السريان والتعميم.

والموضوع في الأمر والنهي وإن كان واحداً، إلاّ أنّ مقتضى نفي الطبيعة أو اسم الجنس أو النهي عنها مغاير مقتضى طلبها والبعث نحوها؛ لأنّ المطلوب في ناحية الأمر هو وجود الطبيعة أو اسم الجنس، وهو ناقض للعدم الكلّي وطارد للعدم الأزلي، وهو ينطبق على أوّل فرد ووجودٍ من الطبيعة أو اسم الجنس، والمطلوب في ناحية النهي هو نقيض ذلك؛ وهو طلب عدم وجود ناقض العدم، ومعناه مساوق لطلب إبقاء العدم الكلّي على حاله؛ وبذلك يتحقّق الفرق بين الأمر والنهي في مقام

الامتثال؛ لأنّ لازم صِرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعة أو اسم الجنس بفردٍ ما، ولازم نقيضه هو انتفاء الطبيعة أو اسم الجنس بانتفاء جميع أفرادهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ دلالةَ نفي الطبيعة واسم الجنس على الاستغراق والتعميم مقدّمةٌ رتبةً على مقدّمات الحكمة؛ لتأخّر الحكم عن الموضوع، وتأخّر جريان المقدّمات عن الحكم المترتّب على الموضوع، فالمقدّمات متأخّرة عن الموضوع، فلا يعقل توقّف دلالة نفي الطبيعة واسم الجنس على جريان المقدّمات في الرتبة المتقدّمة عليه برتبتين.

ثمّ إنّ النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي خرجتْ عن كونها نكرة، واستعملت بمنزلة الطبيعة، فيترتّب عليها ما يترتّب على الطبيعة، فلا مجال للأخذ بمقدّمات الحكمة فيها أيضاً كما لا يخفى.

الأمر الثامن: في أنّ اللام في الجمع هل تفيد العموم أو لا؟

يمكن أن يقال: إنّ الأصل في اللام أن تكون للتعريف والعهديّة، سواء كانت ذكريّة أو خارجيّة مستفادة من القرائن.

فإذا كانت اللام موضوعة للتعريف ودخلت على الجمع أفادت تعريفه، وتعريف الجمع يدلّ بالدلالة العقليّة على الاستغراق؛ إذ لا تعيّن إلاّ لتلك المرتبة ـ يعني جميع الأفراد ـ دون سائر المراتب.

لا يقال: إنّ تلك المرتبة وإن كانت متعيّنة في الواقع، ولكنّ التعيّن أيضاً ثابت لأقلّ مرتبة الجمع، ولا دليل على تقدّم أحد المتعيّنين.

لأنا نقول: إنّ الثلاثة ـ التي هي أقلّ مرتبة الجمع ـ تصدق في الخارج على الأفراد الكثيرة، ولها مصاديق متعدّدة فيه، كهذه الثلاثة وتلك الثلاثة وغيرهما، إذن فالمرتبة الأخيرة متعيّنة دون غيرها.

فالنتيجة: أنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على إرادة جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقي.

وذهب بعض إلى أنّ الجمع في نفسه يدلّ على العموم، واللام لا تفيد إلاّ المنع من دخول علامة التنوين التي تدلّ على وحدة المدخول.

ويمكن أن يقال: إنّا لا نسلم دلالة الجمع على الاستغراق، بل غايته هو صلاحيّة لفظ الجمع للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقلّ الجمع، والشاهد عليه أنّ استعمال الجمع في أقلّ الجمع لا يحتاج إلى عناية.

ومع قابليّة لفظ الجمع للدلالة على العموم وأقلّ الجمع فلو لم تفد اللام التعريف لم يكن وجه لاستفادة الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال: إنّ سبب إفادة اللام في الجمع للاستغراق هي إفادة اللام للتعريف؛ إذ التعريف هو التعيّن، وهو لا يتحقّق إلاّ في الاستغراق لا غير.

الأمر التاسع:

أنّ ألفاظ أدوات العموم مثل لفظة «كلّ» و«جميع» موضوعة في اللغة للاستغراق، وإضافتها إلى طبيعة مدخولها ـ التي تكون قابلة للصدق على الكثيرين ـ تدلّ على استغراق أفراد المدخول من دون حاجة إلى ملاحظة مقدّمات الحكمة؛ لأنّ هذه الدلالة وضعيّة لفظيّة، والدلالة الوضعيّة لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمة.

هذا مضافاً إلى أنّ الحكم متأخّر عن الموضوع العامّ برتبة، وجريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم على جريان المقدّمات.

الفصل الثاني: في حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن

ولايخفى عليك أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوماً ومصداقاً فلاريب في عدم حجّيّة العامّ في مصداق الخاصّ لفرض التخصيص وأمّا غير مصداق الخاصّ من أفراد العامّ ممّا يشمله العامّ ولا تخصيص بالنسبة إليه فلاينبغي الاشكال في حجّيّة العامّ فيه كما عليه بناء العقلاء من دون فرق بين كون التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل.

والدليل عليه كما أفاد وأجاد شيخنا الأعظم ﷺ هو ظهور العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص على وجه لايشوبه شائبة الانكار في العرف ويشهد له انقطاع عذر العبد المأمور باكرام العلماء إلّا زيداً عند عدم الامتثال.

ولا نعني بالحجّيّة في المقام إلّا ذلك ويظهر بالرجوع إلى الوجدان الخالي عن الاعتساف ويزيد ظهوراً بملاحظة الاحتجاجات الواردة في كلمات الأئمّة وأرباب العصمة صلوات الله عليهم وأصحاب النبيّ ﷺ من أرباب اللسان والعلماء في موارد جمّة على وجه لايمكن انكاره بل ولولاه لانسدّ باب الاجتهاد فإنّ رحى الاجتهاد تدور على العمل بالعمومات مع أنّ من السائر في الأفواه ما من عامّ إلّا وقد خصّ[1].

فمع ظهور العامّ في معناه فلا إجمال وإنّما التخصيص يوجب التضييق في ناحيّة الإرادة الجدّيّة والظهور حجّة ببناء العقلاء ويشهد له انقطاع عذر العبد وصحّة

---

(١) مطارح الأنظار: /١٩٠.

الاحتجاج عليه.

هذا مضافاً إلى إمكان منع التخصيص حقيقة في المتّصل لأنّ تضييق المدخول لا ينافي استعمال أداة العموم في العموم لأنّها موضوعة لإفادة عموم المدخول.

إذ لافرق بين قوله كلّ رجل وكلّ رجل عالم في كون كلمة كلّ مستعملة في العموم والاختلاف لا يكون بينهما إلّا في المدخول والتضييق في المدخول يكون بتعدّد الدالّ والمدلول فكلمة كلّ مستعملة في العموم والمدخول مع قيوده أو بلا قيود بعد دخول أداة العموم يكون عاماً.

ثمّ إنّ القول باجمال العامّ بعد التخصيص لتعدّد المجازات وعدم ترجيح لتعيّن الباقي يكذبه ما عرفت من ظهور العامّ بالوجدان إذ الظهور ينافي الاجمال هذا مضافاً إلى امكان منع المجاز.

وذلك لأنّ ألفاظ العموم والعامّ استعملت فيما وضعت له فلامجاز بالنسبة إلى الكلمة لاستعمال أداة العموم في معناها من الاستغراق والاستيعاب واستعمال العامّ وهو مدخولها في معناه فقوله أكرم كلّ عالم مع تخصيصه بقوله لا تكرم الفاسق منه لامجاز فيه لا بالنسبة إلى كلمة كلّ ولا بالنسبة إلى كلمة عالم فإنّهما مستعملان في معناهما كما لا مجاز فيه باعتبار ادّعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثمّ تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازي ادّعاء كما ذهب إليه في نهاية الأُصول في جميع المجازات تبعاً لما ادّعاه السكّاكي في خصوص الاستعارة مدّعياً بأنّ لطافة الاستعمال المجازي تكون من هذه الجهة وإلّا فصرف ايجاد المعنى المقصود في ذهن السامع بلفظ آخر غير ما وضع له لايوجب اللطافة ما لم يتوسّط في البين ادّعاء اتّحاد المعنيين[1].

ضرورة عدم ادّعاء وتأوّل في مثل كلّ عالم المخصّص بـ «لاتكرم الفاسق» منه

---

(١) نهاية الأُصول: ١/٣٢٤.

بأنّ المخصّص بالفتح أي العالم هو غير المخصّص بالفتح فأطلق اللفظ الموضوع لغير المخصّص على المخصّص.

لقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال والقول بإجماله لتعدّد المجازات وعدم ترجيح لتعيّن الباقي ساقط لأنّ المجاز كما عرفت في محلّه ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له بل يكون استعماله فيما وضع له وتطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازي ادّعاء سواء في ذلك الاستعارة وغيرها.

فحينئذٍ نقول إنّ العامّ المخصّص لايجوز أن يكون من قبيل المجاز ضرورة عدم ادّعاء وتأوّل فيه فليس في قوله أوفوا بالعقود ادّعاء كون جميع العقود هي العقود التي لم تخرج من تحته إلى أن قال فلا محالة انّ مثل أكرم العلماء وأوفوا بالعقود استعملت جميع ألفاظها فيما وضعت له[1].

وعليه فلايحدث في العامّ أو أداة العموم بعروض التخصيص تضييق في ناحية الاستعمال وإنّما التضيق في ناحية الإرادة الجدّيّة فالظهور باقٍ على حاله ولا مجاز ولا إجمال.

كما أفاد وأجاد في الكفاية حيث قال إرادة الخصوص يعني ما عدى الخاصّ واقعاً لاتستلزم استعماله فيه وكون الخاصّ قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاصّ مانعا عن حجّيّة ظهوره تحكيماً للنصّ أو الأظهر لا مصادماً لأصل ظهوره ومعه لااجمال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال.

لا يقال هذا مجرّد احتمال ولايرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٣٩ ـ ٢٤٠.

فانّه يقال مجرّد احتمال استعماله فيه لايوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم والثابت من مزاحمته بالخاصّ إنّما هو بحسب الحجّيّة تحكياً لما هو الأقوى[١].

وهذا الجواب عن دعوى المجاز والاجمال أحسن الجواب.

وربّما يجاب عنه بعد تسليم دعوى المجاز بأنّه لا إجمال لأنّ تمام الباقي أقرب المجازات وهو لايخلو عن الاشكال إذ مجرّد أقربيّة العدد وكثرة الأفراد لايرفع الاجمال ما دام لم توجب الأُنس بين اللفظ وذلك المعنى والأُنس لا يتحقّق إلّا بكثرة الاستعمال لا بغلبة الأفراد وأقربيّتها.

وهكذا لايخلو عن الاشكال ما أجابه شيخنا الأعظم ﵀ عن دعوى الاجمال بعد تسلم المجاز من أنّ دلالة العامّ على كلّ فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده ولو كانت دلالة مجازيّة إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره فلو شكّ فالأصل عدمه.

وجه الإشكال كما في الكفاية أنّ دلالته على كلّ فرد إنّما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في ما عدى الخاصّ مجازاً كان تعيين بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجّح ولا مقتضي لظهوره فيه[٢].

ثمّ إنّ تصوير عدم المجازيّة كما أفاده شيخنا الأُستاذ ﵀ بأحد النحوين: إمّا بجعل الفرد المخصّص خارجاً في مرحلة الحكم دون مقام الاستعمال بأن كان اللفظ مستعملاً

(١) الكفاية: ج١ ص٣٣٦.

(٢) الكفاية ٣٣٨/١.

في المحيط ثمّ غضّ النظر عن الفرد المعيّن وانشأ الحكم في موضوع الباقي (وعليه يكون المخصّص المنفصل كالمتّصل في الكشف عن تضييق الموضوع وعدم التخصيص والاخراج).

وإمّا بجعله خارجاً عن المراد اللبّي مع كونه داخلا في مرحلة الحكم كمقام الاستعمال بأن لاحظ المعنى المحيط عند مقام الاستعمال وكذا لاحظه أيضاً عند جعل الحكم لكن كان تعميمه الحكم للجميع بحسب الصورة مع اختصاص الباقين به بحسب اللُبّ.

فعلى الأوّل لا اخراج في البين حقيقة وعلى الثاني يكون الاخراج من هذا الحكم الصوري ويكشف عن عدم الدخول في الحكم الجدّيّ من الأوّل وعلى التقديرين يكون العامّ حجّة في الباقي أمّا على الأوّل فلأنّ المفروض عدم الاغماض عن ما سوى هذا الفرد في مرحلة الحكم ولازم ذلك شمول الحكم لجميع ما سواه.

وأمّا على الثاني فلأنّ المفروض تعلّق الحكم الصوري بجميع الأفراد غاية الأمر قد علم مخالفته للحكم الجدّيّ في خصوص هذا الفرد بالدليل فيبقى أصالة التطابق بين الحكمين بالنسبة إلى الباقي بحالها[(١)].

والأرجح هو الأخير كما اعترف به شيخنا الأُستاذ‌ؒ في الدورة الأخيرة وإن لم يبيّن وجهه[(٢)].

ولعلّ الوجه في الارجحيّة أنّ الأوّل يحتاج إلى الاستخدام وهو خلاف الظاهر من أسناد الحكم إلى الموضوع بماله من المعنى العامّ وعليه فالبعث أو الزجر المدلول عليه بالهيئة عامّ ولكن لم يكن في مورد التخصيص بداعي الانبعاث ولذلك قال

(١) أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ: ١/٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ: ٣/٣٤٧.

شيخنا الأُستاذ ﷺ إنّ تعلّق الحكم بجميع الأفراد صوري.

وقال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ البعث المدلول عليه بالهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعي الانبعاث بل إنّما إنشاؤه كلّيّاً وقانونيّاً بداعي الانبعاث إلى غير مورد التخصيص والجعل الكلّيّ إنّما هو بداعٍ آخر فالإرادة الاستعماليّة في مقابل الجدّيّة هي بالنسبة إلى الحكم فإنّه قد يكون انشائيّاً وقد يكون جدّيّاً لغرض الانبعاث.

فـ«أوفوا بالعقود» انشاء البعث على جميع العقود وهو حجّة ما لم تدفعها حجّة أقوى منها فاذا ورد مخصّص يكشف عن عدم مطابقة الجدّ للاستعمال في مورده ولا ترفع اليد عن العامّ في غير مورده لظهور الكلام وعدم انثلامه بورود المخصّص وأصالة الجدّ التي هي من الأصول العقلائيّة حجّة في غير ما قامت الحجّة على خلافه(١).

وممّا ذكر يظهر أنّ الارادة الاستعماليّة والجدّيّة ملحوظة بالنسبة إلى انشاء البعث والحكم لا بالنسبة إلى لفظ العامّ حتّى يقال إنّ المراد الاستعمالي منه جميع العلماء والجدّيّ بعضهم.

وعليه فلا وجه للايراد بأنّ حقيقة الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى باللفظ والمستعمل إن أراد المعنى واقعاً فهو وإلّا كان هازلاً وذلك لأنّ إرادة معنى اللفظ في مقام الاستعمال جدّيّة على تقدير التخصيص وعدمه وإنّما احتمال عدم الجدّيّة يكون بحسب موضوعيّة المستعمل بالنسبة إلى إنشاء الحكم فتحصّل أنّ البعث الكلّيّ بداعي الأمرين أحدهما بداعي الانبعاث بالنسبة إلى غير مورد التخصّص وثانيهما بداعي ضرب القانون.

أُورد عليه المحقّق الاصفهاني بأنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقيّاً بالإضافة

---

(١) مناهج الوصول: ج٢ ص٢٤٠.

إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقاً به في مرحلة الانشاء هو صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعي.

والحجّيّة وإن كانت جهة جامعة لترتّبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف.

لكنّه بعد ورود المخصّص وانكشاف كون الداعي جعل القاعدة لاجعل الداعي والباعث، لايترتّب عليه الحجّيّة ولا الباعثيّة.

أمّا عدم ترتّب البعث فلأنّه لم ينشأ هذا الواحد بداع البعث.

وأمّا عدم ترتّب الحجّيّة فلأنّ الحجّيّة متقوّمة بالكاشف عن البعث وقد انكشف أنّه لم ينشأ بداع البعث في شيء من أفراده.

ولاينقلب الانشاء بداعٍ من الدواعي بحيث يكون قبل المخصّص حجّة وقاعدة وبعده بعثاً وتحريكاً.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من الانشاء كونه بداع البعث لا بداعي جعل القاعدة والحجّة فيدور الأمر بعد ورود المخصّص بين مخالفة أحد الظهورين.

إمّا الظهور الإستعمالي برفع اليد عنه مع حفظ ظهوره في كونه بداع البعث الجدّيّ بالاضافة إلى ما استعمل فيه وهو الخصوص (أي ما عدى الخاصّ).

وإمّا الظهور من حيث الداعي وهو كون الانشاء بداع البعث برفع اليد عنه وحمل الانشاء على كونه بداع ضرب القاعدة وإعطاء الحجّة ولا مرجّح لأحدهما على الآخر.

ويمكن أن يقال إنّ المخصّص المنفصل إمّا أن يرد قبل وقت الحاجة أو بعدها فاذا ورد قبلها فالانشاء وإن كان بداع البعث جدّاً إلّا أنّه بالاضافة إلى موضوعه الذي يحدّده ويعيّنه بكلامين منفصلين فإنّه لو علم أنّ عادة هذا المتكلّم إفادة مرامه الخصوصي بكلامين لم يكن ظهور كلامه في العموم دليلاً على مرامه.

وإذا ورد بعدها فالإنشاء بداع البعث الجدّيّ بالاضافة إلى الجميع غاية الأمر أنّ البعث المزبور منبعث في بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعيّة الأوّليّة وفي بعضها الآخر عن المصالح الثانويّة بحيث ينتهي أمدّها بقيام المخصّص(١).

حاصله أنّ قاعدة الواحد لاتصدر إلّا عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعي بالنسبة إلى انشاء البعث الواحد ثمّ إنّ جعل الداعي هو جامع الحجّيّة أو الباعثيّة حتّى لايتعدّد الداعي غير سديد لعدم الباعثيّة أو الحجّيّة بالنسبة إلى مورد التخصيص مع انكشاف أنّه لم ينشأ بداع البعث بالنسبة إلى مورد التخصيص كما أنّ دعوى أنّ الداعي قبل التخصيص هو جعل القاعدة ثمّ ينقلب عنه بعد التخصيص إلى البعث والتحريك مندفعة بأنّه لا واقع له مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر وعليه فاللازم هو رفع اليد إمّا عن الظهور الاستعمالي وجعل الداعي هو البعث أو من الظهور من حيث الداعي وحمل الإنشاء على ضرب القانون وكلاهما خلاف الظاهر ولا ترجيح لأحدهما على الآخر ثمّ ذهب في أخير كلامه إلى جعل الانشاء بداعي الجدّ والمصالح الواقعيّة الموضوع ما عدى الخاصّ إن ورد المخصّص قبل وقت الحاجة وجعل الإنشاء بداع الجدّ بالنسبة إلى الجميع وتعميم المصالح الثانوية إن ورد المخصّص بعد وقت الحاجة وعليه فلا يتعدّد الداعي ولا منافاة للقاعدة المذكورة.

ويمكن دفعه:

أوّلاً: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّه مضافاً إلى عدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير في مثل المقام(٢) وإلى أنّ الوجدان حاكم بأنّ

---

(١) نهاية الدراية: ٢/١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) لأنّ القاعدة المذكورة على فرض تماميّتها تختصّ موردها بالواحد البسيط الشخصيّ التكويني لا الواحد الاعتباريّ النوعي اذ لا مانع من أن يكون معلول العلل المتعدّدة واحداً نوعيّاً كالحرارة بالنسبة إلى الشمس والنار ونحوهما فضلاً عن الاعتباريات.

الدواعي المختلفة قد تجتمع على فعل واحد.

أنّ الدواعي ليست علّة فاعليّة لشيء بل الدواعي غايات لصدور الأفعال وكون الغايات علل فاعليّة الفاعل ليس معناه أنّها مصدر فاعليّته بحيث تكون علّة فاعليّة لها كما لايخفى[1].

ولقائل أن يقول نعم ولكن صدور الواحد عن داع جدّ وغير جدّ غير معقول لا من باب صدور الواحد عن الكثير بل من باب المناقضة ولكن يمكن دفعه أيضاً بناءً على الانحلال بأنّ بعد اختصاص الجدّ بغير مورد التخصيص لايجتمع الجدّ وغيره في مورد واحد حتّى يلزم المناقضة ولذلك أجاب شيخنا الأُستاذ ﷺ عن إشكال المحقق الاصفهاني بأنّ لفظة كلّ في قوله أكرم كلّ عالم مرآة للمتعدّد.

فلا مانع من أن يكون الداعي لفرد هو ضرب القانون وللآخر هو البعث الجدّي لا يجتمع الداعيان في الواحد حينئذٍ فشمول العامّ بالنسبة إلى موارد الخاصّ من باب ضرب القانون دون غيرها فإنّ العامّ بالنسبة إليه بداعي البعث الجدّي.

وثانياً: بما ذكره شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ من أنّ دعوى دوران الأمر بين مخالفة أحد الظهورين وعدم المرجّح لأحدهما على الآخر كما ترى إذ بناء العقلاء في المحاورات على رفع اليد عن ظهور كون الانشاء بداع البعث الجدّي بقرينة المخصّص وحمل الانشاء على كونه بداعي ضرب القانون وإعطاء الحجّة بالنسبة إلى مورد التخصيص ولذا يجمعون بين العامّ والمخصّص بذلك لابتقديم العامّ على الخاصّ أو حمل الخاصّ على الكذب حتّى لايلزم التخصيص في العامّ وهذا كافٍ في رفع الاجمال كما لايخفى.

وعليه فالخطابات البعثية ظاهرة في كونها بداع البعث الجدّي إلّا بالنسبة إلى

---

(١) مناهج الوصول: ٢/ ٢٤١.

مورد التخصيص ولذا لم يقبل عذر المتخلّف في غير مورد التخصيص بأنّه لايكون بداع الجدّ فدعوى الاجمال وعدم المرجّح لاوجه له.

وثالثاً: بأنّ ما ذكره بعنوان حلّ الاشكال في أخير كلامه من امكان أن يكون البعث العامّ جدّياً حتّى في مورد الخاصّ باعتبار المصالح الثانويّة منظور فيه.

فإنّه إن أراد به أنّ موارد التخصيص موارد النسخ فهو بعيد جدّاً في المخصّصات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام لإبائهم عليهم السلام عن النسخ وتغيير الشريعة كما أفاده شيخنا الأُستاذ الأراكي قدس سره.

وإن أراد به أنّ الحكم العامّ في موارد التخصيص هو الحكم الظاهري الذي موضوعه هو الشكّ ففيه أنّ الموضوع في الحكم الظاهري بشرط الشيء وهو الشكّ وفي الحكم الواقعيّ لابشرط وهما لايجتمعان في واحد كما أفاد شيخنا الأُستاذ الأراكي قدس سره.

وإن أراد به أنّ الحكم العامّ في موارد التخصيص هو الحكم الظاهري الأماري بحيث يكون الشكّ مأخوذاً فيه مورداً لاموضوعاً ففيه أنّ الحكم الخاصّ أيضاً حكم ظاهري أماريّ وكلّ واحد منهما يحكي عن حكم الله الواقعي الأوّلي ولا شاهد لحمل العامّ على الواقعيّ الثانوي بل يجمع بينهما بإخراج موارد التخصيص من أوّل الأمر كما عليه البناء(١).

وعليه فلا يشتمل موارد التخصيص مصلحة حتّى تكون الارادة بالنسبة إليها جدّيّة بالعنوان الثانوي فتحصّل أنّه لا اشكال في اجتماع الداعيين في الانشاء الواحد فيكون الانشاء بداعي الجدّ بالنسبة إلى غير مورد التخصيص وبداعي ضرب القانون والقاعدة بالنسبة إلى مورد التخصيص فلاتغفل.

---

(١) راجع تسديد الأُصول: ١/٥٠٤.

الخلاصة:

الفصل الثاني
في حجّية العامّ المخصَّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصِّص المبيَّن

لا يخفى عليك أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوماً ومصداقاً فلا ريب في عدم حجّية العامّ في مورد التخصيص؛ لتقديم الخاصّ على العامّ.

وأمّا حجّية العامّ بالنسبة إلى غير مورد التخصيص فهي على حالها عند العقلاء كما عليه بناؤهم، من دون فرق بين كون التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل، ويشهد له: انقطاع عذر العبد ـ المأمور بإكرام العلماء إلاّ زيداً ـ عند عدم امتثاله في غير زيد.

ووجه ذلك: هو ظهور العامّ في معناه. فلا إجمال، والتخصيص لا يوجب التضييق إلاّ في ناحية الإرادة الجدّية بالنسبة إلى مورد التخصيص.

هذا مضافاً إلى إمكان منع التخصيص حقيقةً في المتّصل؛ لأنّ تضييق المدخول في المتّصل لا ينافي استعمال أداة العموم في العموم؛ لأنّها موضوعة لإفادة عموم المدخول؛ ولا فرق بين قوله: «كلّ رجل» و«كلّ رجل عالم» في كون لفظة «كلّ» مستعملة في العموم ويراد بها العموم، والاختلاف بينهما لا يكون إلاّ في المدخول.

ودعوى: إجمال العامّ بعد التخصيص ـ لتعدّد المجازات، وعدم ترجيحٍ لتعيّن الباقي ـ ممنوعة: بما عرفت من ظهور العامّ بالوجدان، والظهور ينافي الإجمال، ولا مجال

للمجاز بعد استعمال ألفاظ العموم فيما وضعت له من الاستغراق واستعمال العامّ في معناه.

فقوله: «أكرم كلّ عالم» مع تخصيصه بقوله: «لا تكرم الفاسق منه» لا مجاز فيه: لا بالنسبة إلى كلمة «كلّ» ولا بالنسبة إلى كلمة «عالم» فإنّهما مستعملتان في معناهما، كما لا مجاز فيه باعتبار ادّعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثمّ تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازي الادّعائي؛ ضرورة عدم ادّعاء في مثل «كلّ عالم» المخصَّص بـ«لا تكرم الفاسق منه».

فالقولُ بإجمال العامّ لتعدّد المجازات وعدم ترجيحٍ لتعيّن الباقي ساقطٌ.

ولا يحدث في العامّ أو أداة العموم ـ بعروض التخصيص ـ تضييق في ناحية المستعمل فيه، وإنّما التضييق في ناحية الإرادة الجدّية، فالظهور في العامّ المخصَّص باقٍ على حاله ولا مجاز ولا إجمال.

ودعوى: أنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقيّاً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقاً به في مرحلة الإنشاء، هو صدور الواحد ـ وهو إنشاء البعث الواحد ـ عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هي الداعي، وقاعدة الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعي بالنسبة إلى إنشاء البعث الواحد.

مندفعة: بعدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن المتعدّد في مثل المقام؛ لاختصاصه بالواحد البسيط الشخصي التكويني، ولا يعمّ الواحد النوعي والاعتباري:

أمّا الواحد النوعي فلا مانع من أن يكون معلولاً لعلل متعدّدة؛ كالحرارة بالنسبة إلى الشمس والنار وغيرهما من علل الحرارة.

وأمّا الاعتباري ـ كالإنشاء الواحد ـ فجواز صدوره من دواعٍ متعدّدة أوضح.

ثمّ القول بأنّ صدورَ الواحد عن داعٍ جدّي وداعٍ غير جدّي غيرُ معقول

للمناقضة، يمكن دفعه: بأنّ الواحد منحلّ إلى المتعدّد، فيختصّ الجدّ بغير مورد التخصيص، فلم يجتمع الجدّ وغيره في مورد واحد، فلاتلزم المناقضة من كون الداعي بالنسبة إلى فردٍ هو ضرب القانون وبالنسبة إلى آخر هو البعث الجدّي؛ إذ لم يجتمع وجود الجدّ وعدمه في الشيء الواحد في الحقيقة.

الفصل الثالث
في حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

ولايخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملاً بحسب المفهوم وقد يكون مجملاً بحسب المصداق لأجل الاشتباه الخارجي.

والإجمال بحسب المفهوم إمّا من جهة دورانه بين الأقلّ والأكثر كدوران الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة.

وإمّا من جهة دورانه بين المتباينين من جهة اجمال المخصّص كقولنا أكرم العلماء إلّا زيداً مثلاً وافترضنا دوران أمر زيد بين زيد بن خالد وزيد بن بكر إذا زيد متعدّد في العلماء ثمّ أنّ المجمل المفهومي إمّا منفصل فهذه أربعة.

والاجمال بحسب المصداق يكون من جهة عروض الاشتباه الخارجي وإن كان مفهوم المخصّص واضحاً كما إذا شكّ في فسق شخص ولم تكن له حالة سابقة كما إذا تبادلت الحالتان فحينئذٍ يشكّ في انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ عليه من جهة الاشتباه الخارجي.

ثمّ إنّ المخصّص المذكور إمّا متّصل وإمّا منفصل وعليه فالصور ستّة ولا إشكال في سراية الإجمال حقيقة إلى العامّ في ثلاثة منها لاحتفافها بما يكون مجملاً وهي ما إذا كان المخصّص متّصلاً سواء كان اجماله من ناحية إجمال المفهوم ودورانه بين الأقلّ والأكثر أو من ناحية اجمال المفهوم من جهة دورانه بين المتباينين أو كان إجماله من

ناحية الاشتباه الخارجي.

اذ على كلّ تقدير يسري إجمال المخصّص إلى العامّ فيمنع حقيقة من الأوّل عن انعقاد ظهور العامّ في العموم بحسب المراد لأنّ العامّ المخصّص باعتبار احتفافه بمخصّص مجمل مشكوك المراد فيما دار الأمر بين الأقلّ والأكثر أو دار الأمر بين المتباينين أو مشكوك الانطباق والصدق فيما إذا كان الاشتباه من ناحية الأمور الخارجيّة إذ مع الشكّ في فسق شخص مثلاً وعدم معلوميّة الحالة السابقة يشكّ في انطباق عنوان العامّ المخصّص عليه وهو العالم غير الفاسق كما يشكّ في انطباق عنوان الخاصّ عليه وهو الفاسق ولاحجّيّة للعامّ فيما لاظهور له.

وعليه فالباقي من الستّة ثلاثة صور وهي منفصلة ولا إشكال في اثنين منها.

أحدهما ما إذا كان المخصّص المنفصل المجمل مردّداً بين المتباينين كقوله لاتكرم زيداً وهو مردّد بين شخصين من العلماء فإنّه لا إشكال في سقوط أصالة العموم فيه بالنسبة إليهما إذ المخصّص المذكور وإن لم يوجب إجمال العامّ حقيقة لأنّ ظهور العامّ كقوله أكرم العلماء منعقد في العموم ولكن المخصّص المذكور يوجب إجماله حكماً لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالي بخروج أحدهما وهو يوجب سقوط العامّ عن الاعتبار بالنسبة إلى مورد المخصّص لأنّ تعيين أحد الموردين ترجيح بلا مرجّح وأحدهما لا بعينه ليس مورداً للعامّ وحيث إنّ أصالة العموم في كلّ طرف معارضة معها في طرف آخر فالعامّ في حكم المجمل بالنسبة إليهما وإن لم يكن مجملاً حقيقة وبالجملة لايمكن التمسّك بأصالة العموم في العامّ بالنسبة اليهما مع العلم الإجمالي بخروج أحدهما.

وثانيهما ما إذا كان المخصّص المنفصل المجمل مردّداً بين الأقلّ والأكثر كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ قال لا تكرم الفسّاق منهم وفرضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل ومردّد بين فاعل الكبيرة فقط أو الأعمّ منه ومن فاعل الصغيرة.

في هذه الصورة لا إشكال في التمسّك بعموم العامّ لأنّ أصالة عدم التخصيص لا معارض لها ومورد الاشتباه من قبيل الشبهة البدويّة بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ والأكثر وعليه فما لم يعلم خروج فرد من العامّ يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى كما جرى عليه طريقة العقلاء في مقام الامتثال الأوامر المتعلّقة بهم كما هو الظاهر.

ودعوى أنّه إن قلنا بأنّ الخاصّ يكون حجّة ودليلاً على ما يكون حجّة فيه فعلاً من مدلوله التصديقي كان ما عليه الأعلام هو الحق لأنّه حجّة في الأقلّ فقط لأنّه القدر المتيقّن من مدلوله التصديقي فيخصّص العامّ بمقدار الأقلّ فقط.

وإن قلنا بأنّه يكون حجّة على ثبوت الحكم للعنوان الواقعي على واقعه وإن لم يكن ظاهراً فيه فعلاً كان الحقّ هو إجمال العامّ في مورد الشكّ لأنّ الخاصّ يستلزم تضييق دائرة حجّيّة العامّ بغير عنوان الخاصّ الواقعي فيشكّ في شمول المراد الواقعي من العامّ للمشكوك وأثر ذلك هو التوقّف عن إثبات حكم العامّ للمشكوك.

مندفعة بأنّ الخاصّ ليس هو اللفظ بما هو اللفظ بل اللفظ بما هو له المعنى فمع كون المعنى مردّداً بين الأقلّ والأكثر لا يوجب الخاصّ تضييقاً في دائرة حجّيّة العامّ إلّا بمقدار المعلوم من المعنى الموضوع له واحتمال تضييق الواقع بالأكثر كاحتمال تخصيص زائد بعد تخصيص العامّ بخاصّ معلوم فكما أنّ احتمال التخصيص الزائد يدفع بأصالة عدم التخصيص فكذلك يدفع احتمال التخصيص بالأكثر بأصالة عدم التخصيص.

ولافرق في ذلك بين ما إذا كان الخاصّ حجّة ودليلاً على ما يكون حجّة فيه فعلاً وبين ما إذا كان الخاصّ حجّة على ثبوت الحكم للعنوان الواقعيّ على واقعة فإنّه أيضاً مقصور على مقدار دلالته على الواقعيّ أيضاً وهو القدر المتيقّن كما لايخفى وممّا

ذكر يظهر ما في كلام المحقّق الايرواني[1].

نعم لو أراد المتكلّم تخصيص العامّ بالخاصّ ولو كان محتملاً أوجب ذلك التضييق في عموماته فلا مجال لأصالة عدم التخصيص لا في الشبهة المفهوميّة ولا في الشبهة البدويّة ولكنّه خلاف طريقة العقلاء في كلماتهم.

أو إذا كان الخاصّ بلسان الحكومة على نحو التفسير والشرح كما في بعض أنحاء الحكومات فسراية إجماله إليه وصيرورة العامّ معنوناً بغير الخاصّ ولو كان مجملاً غير بعيدة والمسألة محلّ إشكال كما في مناهج الوصول[2].

ولا يخفى عليك أنّه ليس في مفروض المقام حكومة الخاصّ هذا مضافاً إلى أنّ الاجمال في الحاكم أيضاً لا يسري إلى المحكوم لأنّ الثابت من الحاكم هو الأقلّ ويرجع فيما زاد عليه إلى أصالة عدم الحكومة والظهور في المحكوم منعقد فلا وجه لرفع اليد عنه فيما زاد على الأقلّ كما لا يخفى.

وممّا ذكر يظهر الفرق بين الشبهة المفهوميّة والشبهة المصداقيّة فإنّ في الأوّل لا معارض لأصالة العموم فالعامّ حجّة في ماله من المفاد والخاصّ لايصادمه إلّا بمقدار حجّيّته وهو القدر المتيقّن وأمّا ما زاد عليه من المشكوك فلا مصادمة بين العامّ والخاصّ لأنّ العامّ حجّة فيه بأصالة عدم التخصيص والخاصّ لا حجّيّة له بالنسبة إلى المشكوك لاجماله.

هذا بخلاف الثاني فإنّ أصالة العموم مخصّصة بالنسبة إلى الخاصّ وانقطع حجّيّة العامّ بمفاد الخاصّ المبيّن ففي مورد شكّ في أنّه من أفراد الخاصّ أو العامّ كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق منهم وشكّ في فرد أنّه عالم عادل أو عالم فاسق فلا

---

(١) راجع نهاية النهاية: ١/٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) مناهج الوصول: ٢/٢٤٦.

يجوز التمسّك بالعامّ لأنّه معنون بعنوان غير الخاصّ وانطباقه على المشكوك غير محرز كما لايجوز التمسّك بالخاصّ أيضاً لعدم وضوح انطباقه عليه ولا مجال للتمسّك بأصالة العموم بعد العلم بتخصيص العامّ بالخاصّ المبيّن.

ثمّ هنا إشكال آخر وهو أنّ ما ذكر من جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المفهوميّة فيما إذا كان المخصّص المجمل منفصلاً صحيح في غير ما إذا كانت عادة المتكلّم على ذكر المخصّص منفصلاً وإلّا فحال المنفصل في كلام المتكلّم المذكور حال المتّصل في كلام غيره في سراية الإجمال.

أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّ غاية ما اقتضته العادة المذكورة هي عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص لا سراية الإجمال.

لأنّ ظهور العامّ لاينثلم لأجل جريان تلك العادة كما أنّ الأصل العقلائي بتطابق الاستعمال والجدّ حجّة بعد الفحص عن المخصّص وعدم العثور إلّا على المجمل منه[١].

حاصله أنّ بناء العقلاء ثابت على انعقاد الظهور حتّى ممّن يكون عادته أن يذكر المخصّصات منفصلة ومع انعقاد الظهور لايسري اجمال المخصّص إلى العامّ وهو كذلك فيما إذا كان العامّ وارداً بعد وقت الحاجة وأمّا إذا ورد قبل وقت الحاجة لم يثبت بناء على انعقاد الظهور ودعوى سراية إجمال المخصّص في هذه الصورة غير بعيدة وكيف كان فسراية الاجمال في العمومات بعد وقت الحاجة ممنوعة.

ولذا كان بناء الأصحاب على العمل بالعمومات مع احتمالهم أن يأتي لها بعض المخصّصات وليس ذلك إلّا لانعقاد الظهورات كما لايخفى ولذلك عدل شيخ مشايخنا الحاج الشيخ ﷺ عن هذا الاشكال بعد ميله إليه بقوله والانصاف خلاف ما ذكرنا

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٤٦.

ووجهه أنّه لو صحّ ما ذكر لما جاز تمسّك أصحاب الائمّة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم لأنّه كالتمسّك بصدر كلام متكلّم قبل مجيء ذيله فحيث جرت طريقتهم على التمسّك دلّ ذلك على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاّحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله غاية الأمر أنّه لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاّحق كشف ذلك عن كون مؤدّى العامّ السابق حكماً ظاهريّاً بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعني ما قبل صدور الخاصّ(١).

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّه لا إشكال في حكم الخمسة من الصور الستّة لما عرفت من سراية الإجمال الحقيقي إلى الثلاثة المتّصلة وسراية الإجمال الحكمي إلى الصورة الرابعة وهي ما إذا كان المخصّص المنفصل مردّداً بين المتباينين فإنّه يوجب سقوط أصالة العموم بالنسبة اليها ويعرضه الإجمال الحكمي وعدم سراية الإجمال لا حقيقة ولا حكماً إلى الصورة الخامسة لعدم المعارض لأصالة عدم التخصيص في مورد إجمال المفهوم بين الأقلّ والأكثر.

التمسّك بالعامّ في الشّبهات المصداقيّة

وإنّما الإشكال في الشبهة المصداقيّة وهي الصورة السادسة وهي ما إذا كان المخصّص منفصلاً وكان الاشتباه والإجمال من ناحية الشبهة الخارجيّة بأن اشتبه فرد بين أن يكون فرداً للخاصّ أو باقياً تحت العامّ ولم يكن أصل منقّح في البين.

وحينئذٍ يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل في المخصّصات اللفظيّة.

ذهب جماعة منهم السيّد المحقّق الطباطبائي إلى جواز التمسّك فيها بالعموم

---

(١) الدرر: ١/ ٢١٥.

واستدلّ السيّد لذلك بما أفاده في مسألة ١٥ من كتاب الربا من الملحقات حيث قال إذا شكّ في مورد في اتّحاد جنس العوضين وعدمه فالظاهر جواز المعاملة مع التفاضل إذ حرمة التفاضل معلّقة على الاتّحاد المشكوك تحقّقه الموجب للشكّ في حرمته فيرجع فيه إلى عموم مثل أحلّ الله البيع.

ودعوى أنّ الشبهة موضوعيّة ولا يجوز التمسّك فيها بالعموم لأنّ المفروض أنّ الشكّ في أنّ الشيء الفلاني متّحد مع الآخر جنساً أو لا والعامّ ليس متكفّلاً لبيان هذا كما إذا قال أكرم العلماء وقال أيضاً لاتكرم الفسّاق منهم وشكّ في أنّ زيداً العالم فاسق أو عادل لا يكون قوله أكرم العلماء مبيّناً لذلك.

مدفوعة بمنع عدم جواز التمسّك بعد ظهور العموم في جميع أفراده الّتي منها الفرد المشتبه فلابدّ من شمول حكمه له بخلاف الخاصّ فإنّ المفروض عدم تحقّق فرديّة المشكوك له حتّى يشمله حكمه.

بل نقول إنّ العامّ ظاهر في الفرد المعلوم خروجه أيضاً إلّا أنّ الخاصّ حيث إنّه نصّ أو أظهر يقدّم عليه ولا حاجة إلى بيان أنّ هذا متّحد مع ذلك أو غير متّحد أو أنّ زيداً فاسق أو عادل حتّى يقال إنّ العامّ ليس متكفّلاً لبيان ذلك فيكفيه شمول حكمه له مع بقائه على الاشتباه(١).

ويرد عليهم أنّ العامّ بعد التخصيص لايكون حجّة إلّا فيما سوى المخرج والمخرج ليس هو خصوص معلوم الفرديّة بل المخرج هو العنوان بما هو حاكٍ عن الأفراد الواقعيّة.

وعليه فحجّيّة ظهور العامّ تسقط بعد التخصيص في الأفراد الواقعيّة للخاصّ وحينئذٍ يحتاج التمسّك بالعامّ إلى إحراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاصّ

---

(١) الملحقات: ٢ / ٢١ ـ ٢٠.

ولامتكفّل لذلك فيا إذا لم يكن أصل منقّح كما هو المفروض لأنّ القضيّة المشتملة على العموم سواء كانت حقيقيّة أو خارجيّة وسواء كانت خبريّة أو إنشائيّة لا تتكفّل إلّا لبيان حكمها لموضوعه الموجود تقديراً في الحقيقيّة أو حقيقة في الخارجيّة ولا دلالة لها على أنّ هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلاً.

بل كثيراً ما يقع التردّد والاشتباه للمتكلّم أيضاً فمن حاول رفع هذه الشبهة فلابدّ من رجوعه إلى ما هو المعدّ في الواقع لازالة هذه الشكوك والشبهات من اخبار وتجربة واحساس ونحوها كما أفاد شيخنا الأعظم ﷺ[1].

ولعلّ منشأ توهّم جواز التمسّك بالعامّ هو الخلط بين الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة إذ العامّ يكون شاملاً بعمومه المستعمل فيه لجميع الأفراد حتّى المشكوك منها لصدقه عليه ولكنّه بحسب الإرادة الاستعماليّة ولا حجّيّة لها بعد تخصيص العامّ بمصاديق الواقعي من الخاصّ لأنّ العامّ بعد التخصيص معنون بما سواها والإرادة الجدّيّة تابعة لعنوان ما سواها وشمول هذا العنوان للفرد المشكوك غير محرز فلايجوز التمسّك بالعامّ.

نعم لو فرض أنّ العامّ متكفّل لحكم واقعي وحكم ظاهري وكان التخصيص راجعاً إلى الحكم الواقعي دون الظاهري أمكن التمسّك بالعامّ حيث إنّ الخاصّ حينئذٍ ليس حجّة بالنسبة إلى الفرد المشكوك بخلاف العامّ فإنّه يكون حجّة فيه ولكنّه خلاف المفروض في المقام هذا مضافاً إلى أنّ الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ في إنشاء واحد غير ممكن لعدم اجتماع اللاّ بشرط مع بشرط شيء في إنشاء واحد.

ثمّ إنّه لو سلّمنا أنّ الخاصّ هو الفرد المعلوم بما هو معلوم ثمّ شكّ في تخصيص غير المعلوم لخرجت المسألة عن الشبهات المصداقيّة ودخلت في الشبهات المفهوميّة

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩١/.

حيث أنّ مرجع ذلك إلى الشكّ في التخصيص الزائد بالاضافة إلى غير المعلوم الفرديّة.

واستدلّ له آخر بأنّ البعث والزجر قبل وصولها إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول لايمكن اتّصافها بحقيقة الباعثيّة والزاجريّة وإن كان العبد في كمال الانقياد لمولاه.

ولافرق بحسب هذا الملاك بين الحكم وموضوعه مفهوماً ومصداقاً إذ لا يعقل محرّكيّة البعث نحو ما لم يعلم بنفسه أو لا يعلم انطباقه على ما بيده كما لايعقل محرّكيّة البعث الغير المعلوم بنحو من أنحائه.

والإرادة والكراهة الواقعيّتان وإن كانتا موجودتين في مرحلة النفس وإن لم يعلم بها المراد منه إلّا أنّها ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثاً وزجراً ولا تتّصفان بالإرادة والكراهة التشريعيّتين كما مرّ مراراً.

وعلى هذا المبنى يصحّ التمسّك بالعامّ في المصداق المردّد إذ انطباق العامّ معلوم فيكون حجّة فيه وانطباق عنوان الخاصّ غير معلوم فلايكون المخصّص حجّة فيه والعبرة في المعارضة والتقديم بصورة فعليّة مدلولي الدليلين لا بمجرّد صدور الانشائين المتناقضين.

فمجرّد ورود المخصّص لايوجب تخصيص حجّيّة العامّ بما عدى المعنون بعنوان الخاصّ غاية الأمر أنّ حكم العامّ بالنسبة إلى العالم العادل الواقعي حكم واقعي وبالاضافة إلى الفاسق الواقعي المشكوك فسقه حكم ظاهري لا كالأحكام الظاهريّة الأخر حيث لم يؤخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي بل بمعنى أنّه رتّب حكم فعليّ على موضوع محكوم بحكم مخالف واقعي.

ويمكن الجواب عنه كما أفاد المحقّق الاصفهاني ﵀ بأنّ المخصّص كاشف نوعيّ عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق ولازمه قصر حكم العامّ على بعض مدلوله فهنا

كاشفان نوعيان لا يرتبط حجّيّة أحدهما بالآخر وقصر حكم العامّ لايدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج حتّى يتوهّم عدمه مع عدم الانطباق بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوىٰ اختصاص الحكم العمومي ببعض أفراده وحيث إنّه أقوىٰ فيكون حجّة رافعة لحجّيّة العامّ بالاضافة إلى بعض مدلوله(١).

وبعبارة أُخرىٰ أنّ كلّ واحد من العامّ والخاصّ يدلّ على الحكم بالنسبة إلى موضوعها الواقعيّ ولايتكفّل كلّ واحد منها إلّا لبيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع وأمّا أنّ الموضوع ثابت أو لا فهو خارج عن مدلولهما لأنّ القضايا هي الكبريات بنحو القضيّة الحقيقيّة ولا نظر فيها إلى صدقها على صغرياتها وعدمه وبملاحظة هذا المقام لامقام الانطباق يجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ بحسب الارادة الجدّيّة فيكون العامّ حجّة في موضوعه الواقعي عدى الخاصّ والخاصّ حجّة في موضوعه الواقعيّ وهذا الجمع لايتوقّف على الانطباق لا في طرف العامّ ولا في طرف الخاصّ بل نفس وجود العامّ والخاصّ مع كونهما كاشفين نوعيين يقتضي الجمع المذكور كما لايخفى.

وعليه فلا يعتبر الانطباق في طرف حتّى يقال إنّ الانطباق في طرف العامّ معلوم دون الخاصّ فيكون العامّ باعتباره واصلا وحجّة دون الخاصّ بل مع عدم اعتبار الانطباق في مقام الجمع بين الأدلّة فالعامّ معنون بعدم الخاصّ وهو أيضاً غير معلوم الانطباق كما أنّ الخاصّ كذلك وعليه فلا يصحّ الاستدلال بواحد منهما لأنّ انطباقه بما هو حجّة وإرادة جدّيّة غير معلوم وإن كان انطباقه بحسب الإرادة الاستعماليّة معلوماً ولا منافاة بين كون العامّ والخاصّ بالنسبة إلى مقام الجمع حجّتين وبين عدم كونهما حجّتين بالنسبة إلى مقام الامتثال في الفرد المشكوك إذ المكلّف في

---

(١) نهاية الدراية: ٢ / ١٩٠.

فرض الشكّ لا يتمكّن من التمسّك بأحدهما لعدم احراز انطباقه عليه.

وبالجملة كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد الخميني ﷺ إنّ الاحتجاج بكلام المتكلّم يتمّ بعد مراحل: كتاميّة الظهور وعدم الإجمال في المفهوم وجريان أصالة الحقيقة وغيرها ومنها إحراز كون إنشاء الحكم على الموضوع على نحو الجدّ ولو بالأصل العقلائي.

فحينئذٍ إنّ ورود التخصيص على العامّ يكشف عن أنّ انشاءه في مورد التخصيص لا يكون بنحو الجدّ فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم المخصّص وعدمه حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم العامّ المخصّص ومع هذه الشبهة لا أصل لإحراز أحد الطرفين فإنّها كالشبهة المصداقيّة لأصالة الجدّ بالنسبة إلى العامّ والخاصّ كليهما ومجرّد كون الفرد معلوم العالميّة وداخلاً تحت العامّ لا يوجبان تماميّة الحجّة لأنّ صرف ظهور اللفظ وجريان أصالة الحقيقة لايوجبان تماميّتها ما لم تحرز أصالة الجدّ ولهذا ترى أنّ كلام من كان عادته على الدعابة غير صالح للاحتجاج لا لعدم ظهور فيه ولا لعدم جريان أصالة الحقيقة بل مع القطع بهما لايكون حجّة لعدم جريان أصالة الجدّ فرفع اليد عن العامّ ليس رفع اليد عن الحجّة بغير حجّة بل لقصور الحجّيّة فيه(١).

واستدلّ له الآخوند ملّا علي النهاوندي صاحب تشريح الأصول على المحكيّ عنه بأنّ العامّ بعمومه الأفراديّ يشمل كلّ فرد وبإطلاقه الأحوالي يعمّ كلّ حالة من حالات الموضوع ومنها حال مشكوكيّة الفسق والخاصّ يقدّم على العامّ في معلوم الفسق لكونه أقوى حجّة من العامّ وبقي مشكوك الفسق داخلاً في اطلاق أحوالي العامّ.

---

(١) مناهج الوصول: ٢ /٢٤٨ ـ ٢٤٩.

يرد عليه أوّلاً كما أفاد المحقّق الاصفهاني وغيره بأنّ الاطلاق هو رفض القيود وليس جمعاً بين القيود ليكون كالعموم ويكون أثره ترتّب الحكم على المشكوك بما هو مشكوك ليكون حكماً ظاهريّاً أخذ في موضوعه الشكّ بل الاطلاق لتوسعة الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد الموضوع من دون دخل حال من الأحوال وملاحظة ذات المشكوك غير ملاحظته بما هومشكوك والتعيّن اللا بشرط القسمي مغاير للتعيّن بشرط شيء كما هو واضح(١).

وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون العامّ متكفّلاً للحكم الواقعيّ والظاهريّ معاً لأنّ لازمه هو الجمع بين ملاحظة الشيء لا بشرط وبشرط لا وهو محال لأنّ مرجعه إلى لحاظ الشكّ موضوعاً وعدم لحاظه وهما متناقضان.

بل العامّ متكفّل للحكم الواقعيّ كما أنّ الخاصّ كذلكفاللازم حينئذٍ هو تقييد العامّ بحسب الارادة الجدّيّة بغير مورد الخاصّ وعليه فلا يشمل العامّ باطلاقه الذاتي المشتبه إن كان فاسقاً وإلّا لزم اجتماع الضدّين في شيء واحد بأن يكون الفاسق واقعاً محرّم الإكرام بدليل الخاصّ وواجب الإكرام بدليل العامّ وهو محال.

وثانياً: كما قيل أنّ دعوى الاطلاق الأحوالي تجري في الخاصّ أيضاً ومقتضى تقديم الخاصّ على العامّ هو تقديمه عليه بماله من الاطلاق الأحوالي أيضاً وعليه فيختصّ العامّ بغير الخاصّ على ما عليه من الأحوال فمع تعنون العامّ بغير الخاصّ على ما عليه من الأحوال فالتمسّك بالعامّ في المشكوك تمسّك بالعامّ في مورد الخاصّ وهو ممنوع بالاتّفاق.

يمكن أن يقال إنّ الاطلاق الأحوالي فيما إذا كان وجود ذي الأحوال محرزاً كوجود العلماء فإنّه محرز سواء كان العالم معلوم الفسق أو مشكوكه هذا بخلاف

---

(١) نهاية الدراية: ٢ / ١٩٠.

الفسّاق فإنّه غير محرز عند الشكّ في الفسق ولذلك نقول لا يشمل كلّ حكم صورة الشكّ في موضوعه وعليه ففرض الاطلاق الأحوالي في طرف الخاصّ بالنسبة إلى الشكّ في نفس الفسق لامجال له حتّى نقول بتقدّمه على الخاصّ بماله من الاطلاق الأحوالي فتدبّر جيّداً.

وربّما يقال في تقريب ما ذهب إليه الآخوند ملّا علي النهاوندي بأنّ مراده أنّ الخاصّ بالحجّيّة الفعليّة يصادم العامّ وعليه فلايعقل مصادمته بالنسبة إلى حال الشكّ المفروض عدم شمول حجّيّته لها وعليه فالقدر الذي أخرجه الخاصّ عن تحت العامّ بحسب الحجّيّة إنّما هو بالنسبة إلى الدخول الفردي لأفراد الفاسق وأمّا بحسب الإطلاق الأحوالي فلا مانع من هذه الجهة في بقائها تحت العامّ هكذا حكي عن شيخ مشايخنا الحاج الشيخ ﷺ.

وفيه أوّلاً: ما مرّ من أنّ المصادمة بالنسبة إلى العامّ تكون بحسب وجود الواقعي للخاصّ بعد وصول الدليل الخاصّ فإنّه حجّة أقوىٰ من العامّ لا بملاحظة انطباق الخاصّ والحجّيّة الفعليّة لأنّ مرحلة الجعل والتقييد غير مرحلة الانطباق والامتثال فالعامّ يتخصّص بالخاصّ مع قطع النظر عن مرحلة الانطباق وعليه فلا وجه لتقييد الخاصّ بالمعلوم.

وثانياً: ما عرفت آنفاً من منع الاطلاق الأحوالي بمعنى الجمع بين القيود في طرف العامّ فإنّ الجمع بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ الذي أُخذ في موضوعه الشكّ غير ممكن في إنشاء واحد وإلّا لزم الجمع بين اللحاظين المتناقضين وعليه فالاطلاق في طرف العامّ اطلاقٍ ذاتيّ وهو معنون بغير الخاصّ على واقعة وإلّا لزم اجتماع الحكمين المتضادّين في شيء واحد في الواقع وهو محال.

وثالثاً: أنّ مع الاعتراف بخروج ذوات أفراد الفاسق واقعاً عن تحت أكرم العلماء لا يعقل بقاء الاطلاق الأحوالي بالنسبة إلى تلك الذوات حال الشكّ لأنّ الحال

فرع بقاء أصل الذات فاذا فرض خروج الذوات فلا معنى لبقاء أحوالها ودعوى أنّ التفرّع بحسب مقام الظهور والدلالة لايستلزم التفرّع بحسب مقام الحجّيّة مندفعة كما أفاد شيخنا الأُستاذ﴿ بأنّه خلاف الظاهر بحسب مقام الاثبات لأنّ الحكم ناشٍ عن ملاك واحد لا ملاكين أحدهما قائم بالذات والآخر بالحال فالتفكيك في الحجّيّة من دون تعدّد الملاك لادليل عليه(١).

فتحصّل أنّ الحقّ هو عدم صحّة التعويل على العامّ عند عروض الاشتباه في أفراد المخصّص من ناحية الأُمور الخارجيّة فيما إذا كان للمخصّص عنوان ولم يكن أصل موضوعيّ في المقام لتعيين المشتبه وتنقيح الموضوع والعجب من الشهيد الثاني حيث حكى عنه أنّه قال والمرأة لاتقتل بالارتداد وكذا الخنثى للشكّ في ذكوريّته المسلّط على قتله.

ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قوله ﷺ من بدّل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة ويبقى الباقي داخلاً في العموم إذ لا نصّ على الخنثى بخصوصه.

مع أنّه على تقدير عدم إمكان الواسطة بين نوع الرجل ونوع المرأة يكون الخنثى من موارد الشبهات المصداقيّة فلا يجوز التمسّك فيها بعموم قوله ﷺ من بدّل دينه فاقتلوه. فلا تغفل.

بقي شيء، وهو أنّه ذهب في جامع المدارك إلى أنّه إذا كان رفع شخص الشبهة في الشبهات المصداقيّة من وظائف الشارع أمكن التمسّك بالعمومات لأنّه حينئذٍ يكون من قبيل الشبهات المفهوميّة ولذا قال يمكن الرجوع إلى عموم ما يدلّ على وجوب السورة في الصلاة عند الشكّ في كون ضيق الوقت من مصاديق الاستعجال الذي حكم الشارع بسقوط السورة فيه وعدمه مع أنّ الشكّ المذكور يكون من

(١) راجع أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ الأراكي ﴿: ٢ / ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

الشبهات المصداقيّة بالنسبة إلى الاستعجال إذ العامّ معنون بغير الاستعجال بعد إخراج الاستعجال عنه بأدلّة التخصيص ومفهوم الاستعجال مبيّن ولكن حيث كان رفع شخص هذه الشبهة من وظائف الشارع يكون الشبهة المصداقيّة فيه بمنزلة الشبهة المفهوميّة فيكون المرجع فيه هو عموم العامّ إذ لو كان ضيق الوقت داخلاً في الاستعجال لكان عليه أنّ يبيّنه وحيث لم يبيّن ذلك علم أنّه داخل في عموم العامّ[1].

ولايخفى أنّه كلام متين مع الغمض عمّا في المثال لامكان منع عموم دليل وجوب السورة هذا مضافاً إلى أن ضيق الوقت في عرض عنوان الاستعجال لا من مصاديق الاستعجال وبقيّة الكلام في محلّه.

المقام الثاني: في المخصّصات اللُّبيّة

والظاهر أنّها كالمخصّصات اللفظيّة في عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة للمخصّص اللُبّيّ لأنّ الخارج عن حكم العامّ في مفروض البحث هو العنوان وإنّما الفرق بين المخصّصات اللُبيّة وبين المخصّصات اللفظيّة هو في الدليل إذ دليل اللُبيّة هو الاجماع أو العقل والدليل في اللفظيّة هو اللفظ في الخارج عن العامّ لأنّهما مشتركان في أنّ الخارج عن العامّ هو العنوان لا الأفراد وإلّا فلا معنى للشبهة المصداقيّة كما لا يخفى إذ الشبهة المصداقيّة للمخصّص اللُبّي كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد ﷺ متقوّمة بخروج عنوان بالاجماع أو العقل عن تحت حكم العامّ والشكّ في مصداقه[2].

وعليه فلا محالة يكون الحكم الجدّيّ في العامّ ثابتاً على غير عنوان الخاصّ.

فمورد الشبهة هنا كمورد الشبهة في المخصّصات اللفظيّة فكما لامجال للتمسّك

(١) جامع المدارك: ١ / ٣٤٣.

(٢) مناهج الوصول: ٢ / ٢٥٢.

بالعامّ ولا بالخاصّ هناك فكذلك لامورد له في المقام.

وأمّا ما يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم ﷺ من قياس المقام بما إذا شكّ ابتداء في تخصيص العامّ بفرد بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر في أنّه يجب التمسّك بالعموم ولاينافيه العلم بتخصيصه بالنسبة إلى فرد غيره ففيه أنّه ليس في محلّه لأنّ في المقيس عليه ليس الخارج إلّا الفرد بخلاف المقام فإنّ الخارج هو العنوان وإنّما الدليل هو الاجماع أو العقل وعليه فلاوجه لما ذهب إليه شيخنا الأعظم في عنوان المسألة من أنّه إذا علم تخصيص العامّ لمّا لم يؤخذ عنواناً في موضوع الحكم فالحقّ صحّة التعويل عليه عند الشكّ في فرد أنّه من أيّهما إلى أن قال وتحقيق القول إنّ التخصيص تارةً يوجب تعدّد الموضوعين وتنويعهما كالعالم والفاسق والعالم الغير الفاسق مثلاً وأُخرى لايوجب ذلك كما إذا لم يعتبر المتكلّم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العامّ وإن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا يريد إكرامه.

فعلى الأوّل لاوجه لتحكيم العامّ لما عرفت في الهداية السابقة وأغلب ما يكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللفظيّة وعلى الثاني يجب تحكيم العامّ وأغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللّبيّة(١).

وذلك لما عرفت من أنّ الخارج هو العنوان والشكّ في مصداق المخصّص لا في التخصيص والذي يظهر من مجموع كلماته كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ(٢)

هو خروجه عن محطّ البحث وروده في وادي الشكّ في أصل التخصيص ومحطّ الكلام في الشكّ في مصداق المخصّص وهو لايكون إلّا بعد كون التخصيص بالعنوان لا بالفرد من دون عنوان كما لايخفى.

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩٢.

(٢) مناهج الوصول: ٢ / ٢٥٣.

ولذلك قال السيّد المحقّق البروجردي ﷺ إنّ المخصّص إذا لم يكن له عنوان فكيف يتصوّر له شبهة مصداقيّة بل الأمر يدور حينئذٍ بين قلّة التخصيص وكثرته فيخرج عن محلّ الكلام(١).

ثمّ إنّ القول بأنّه لا عنوان في حكم العقل إذ الخصوصيّة علّة لخروج الأفراد لا عنوان للخارج فالخارج هي الأشخاص فرجع الشكّ إلى الشكّ في خروج هذا الفرد للشكّ في العلّة المخرجة لسائر الأفراد.

مندفع بما في نهاية الدراية من أنّ الحيثيّة التعليليّة في الأحكام العقليّة حيثيّة تقييديّة وعنوان لموضوعاتها(٢).

لأنّ موضوع حكم العقل واحد لا متعدّد إذ ليست الأحكام العقليّة كالأحكام الشرعيّة مطلقة ومقيّدة حتّى يتقيّد المطلقة بالمقيّدة وعليه فالخارج ليس هي الأشخاص بما هي الأشخاص بل الخارج هو العنوان الطارئ لها من ناحية الحيثيّة التعليليّة فاذا كان الخارج هو العنوان فلا فرق بين التخصيص اللُبّي وبين التخصيص اللفظيّ كما لايخفى.

ثمّ إنّ دعوى أنّ العامّ كما يدلّ على عدم المنافاة كذلك يدلّ على عدم المنافي في أفراده والمخصّص اللفظيّ يدلّ على وجود المنافي كما يدلّ على المنافاة وحيث يقدّم على العامّ فلا يكون العامّ حجّة في المشتبه بخلاف المخصّص اللُبّي فإنّه يدلّ على المنافاة فقط فلا مزاحم للعامّ في دلالته على عدم المنافي(٣).

مندفعة بأنّ المخصّص اللُبّي كالمخصّص اللفظيّ بعد ما عرفت من كونه بعنوانه خارجاً عن تحت العامّ فلا فرق بينهما فإن كان المخصّص اللفظيّ دالاً على وجود المنافي

---

(١) نهاية الأصول: ١ / ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) نهاية الدراية: ٢ / ١٩١.

(٣) كما في نهاية الدراية: ٢ / ١٩١.

فالمخصّص اللُّبّي أيضاً يكون كذلك فكما أنّ العامّ بعد التخصيص بالمخصّص اللفظي يصير مقيّداً بعدم عنوان المخصّص ولا يكون حجّة في المشتبه فكذلك يكون الأمر في العامّ بعد تخصيصه بالمخصّص اللُّبّي وعليه ففي مورد الشبهة المصداقيّة يكون صدق العامّ المقيّد بعدم عنوان المخصّص مشكوك الانطباق على الفرد المردّد بين كونه من أفراد العامّ أو أفراد الخاصّ فلا يكون حجّة فلا وجه للتمسّك بالعامّ مع الشكّ في انطباقه ودعوى أنّ المخصّص اللفظيّ يمتاز عن اللُّبّي بكشفه عن وجود المنافي بين أفراد العامّ أيضاً إذ لولاه ولولا الابتلاء به كان قيام المولى مقام البيان لفظاً لغواً بخلاف اللُّبّي فإنّه ليس له هذا الشأن(١).

مدفوعة بأنّ المكشوف بالدليل اللُّبّي أو الاجماع أيضاً حكم شرعيّ يتصدّى الشارع لبيانه وإنّما التفاوت بين اللفظيّ واللُّبّي في المدرك لا غير وعليه فإن قلنا بدلالة المخصّص اللفظيّ على وجود المنافي لئلّا يلزمه اللغويّة اللُّبّي أيضاً كاللفظيّ كما لا يخفى نعم لو كان المكشوف عدم الارادة بالنسبة إلى عنوان لا إرادة العدم لكان الفرق في محلّه ولكنّ الدليل اللُّبّي لاينحصر في هذا المورد.

وإن لم يكن المخصّص اللفظيّ دالاًّ على وجود المنافي ولا نظر له إلى الانطباق الفعليّ لأنّ الشارع في مقام بيان الحكم لا في مقام الإخبار عن كيفيّة الخارج لأنّه خارج عن شأنه وقلنا بكفاية دلالة المخصّص على الحكم بالنسبة إلى موضوعه الواقعي في حمل العامّ على الخاصّ لأنّه مقتضى الجمع بينهما بحسب الارادة الجدّيّة ولا حاجة إلى دلالة المخصّص على وجود المنافي فالأمر أيضاً يكون كذلك في المخصّص اللُّبّي فالتفرقة بينهما لاوجه له على كلّ تقدير ودعوى الفرق بين اللفظيّ واللُّبّي بأنّ اللفظيّ لو لم يدلّ على وجود المنافي لزم اللغويّة دون اللُّبّي مدفوعة بمنع هذا الامتياز إذ

---

(١) نهاية الدراية: ٢ / ١٩٠.

يكفي الدلالة على المنافاة في رفع اللغويّة مضافاً إلى كفاية احتمال وجود المنافي أحيانا في تصحيح قيام المولى مقام البيان وعليه فلو لم يدلّ المخصّص لفظياً كان أو لُبّياً على المنافي لا يلزم منه اللغويّة هذا كلّه مع إمكان منع دلالة العامّ على عدم وجود المنافي لأنّه يحتاج إلى مؤونة زائدة مضافاً إلى أنّه خارج عن شأن الشارع فتحصّل أنّـه لا مجال للتمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة من دون فرق بين أن يكون المخصّص لفظيّاً أو لُبّياً.

وممّا ذكر ينقدح ضعف ما ذهب إليه في نهاية الأصول حيث قال إنّ للحجّيّة مرتبتين:

الأُولى: حجّيّة نفس الكبريات والعمومات وفي هذا المقام لانحتاج إلى إحراز الصغريات.

الثانية: حجّيّتها بالنسبة إلى المصاديق وفي هذا المقام نحتاج إلى إحراز المصاديق والصغريات فلايكون قوله لاتشرب الخمر مثلاً حجّة بالنسبة إلى هذا الفرد الخارجي إلّا بعد إحراز خمريّته وإن كان نفس الكبرى في حجّيّتها لا تحتاج إلى إحرازها وعلى هذا فالحكم العقليّ أيضاً على قسمين الأوّل حكم كلّيّ لا يحتاج العقل في حكمه به إلى إحراز الصغرى كحكمه بحرمة إكرام أعداء المولى الثاني حكم جزئي يحتاج في حكمه به إلى العلم بالصغرى والكبرى معاً كحكمه بحرمة إكرام زيد مثلاً فإنّه يحتاج في حكمه به إلى إحراز عداوة زيد حتّى تجعل هذه صغرى لحكمه الأوّل فتنتج حرمة إكرامه.

إذا عرفت هذا فنقول بعد أن صدر عن المولى قوله أكرم جيراني يحتمل أن يكون قد اعتمد في تخصيص حكمه هذا على الحكم الثاني للعقل دون الأوّل ونتيجة ذلك حجّيّة كلامه في غير ما أخرجه العقل بحكمه الثاني المتوقّف على إحراز الصغرى فتصير المصاديق المشتبهة محكومة بحكم العامّ قهراً.

وبعبارة أُخرى يمكن أن يكون إكرام الجيران في نظر المولى بمثابة من الأهمّيّة

بحيث تقتضي إكرام الأفراد الذين تحتمل عداوتهم له أيضاً احتياطاً لتحصيل الواقع وإنّما الذي لا يجب هو إكرام خصوص من ثبتت عداوته فاعتمد في إخراجهم على الحكم الثاني للعقل ولا دليل على اعتماده على الحكم الأوّل له حتّى يصير موجباً لاجمال العامّ.

ولا يخفى عدم جريان هذا البيان في المخصّصات اللفظيّة إذ الفرض أنّ المولى بنفسه قد ألقى المخصّص فلايمكن عدم اعتماده عليه بل يصير حجّة أقوىٰ في قبال العامّ موجباً لقصر حجّيّته علي ما بقي تحته واقعاً[1].

وجه الضعف أنّ المرتبة الثانية متفرّعة على الأُولى أي العلم بالكبرى فاذا أحرزت الأُولى بالحكم العقلي أو الاجماع يتعنون العامّ بها قضاءً للجمع بين العامّ والحكم الكلّيّ الكبروي في طرف الخاصّ كما يتعنون العامّ بالخاصّ الكلّيّ في المخصّصات اللفظيّة.

فمع تعنون العامّ في رتبة متقدّمة على رتبة انطباق الكبرى الكلّي على مصاديقه فلا مجال للتمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة كما لا مجال للتمسّك بالخاصّ فيها واحتمال اعتماد الشارع في تخصيص العامّ بالمرتبة الثانية دون المرتبة الأُولى لا وقع له بعد كون المكشوف بالحكم العقلي من الكبرى الكلّيّ كاللفظيّ في تخصيص العامّ وايجاب قصر حجّيّته على ما بقي تحته واقعاً لكون الخاصّ أقوى بالنسبة إلى العامّ مطلقاً سواء كان الخاصّ لفظيّاً أو لُبّياً.

وتخصيص العامّ بالمكشوف اللُبّي يكفي لدفع احتمال الاحتياط لتحصيل الواقع مع عدم إقامة قرينة عليه فلاتغفل.

ويعبارة أُخرى غاية ما يدلّ عليه الدليل في طرف العامّ وفي طرف الخاصّ هو

---

(١) نهاية الأُصول: ١ / ٣٣٤.

بيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضيّة الحقيقيّة ولا تعرض لهما بالنسبة إلى أنّ الموضوع فيهما ثابت في الخارج أم لا إذ لا ارتباط ذلك بمدلول الدليلين لأنّ مدلولهما هو بيان كبريات لصغريات تقديريّة فقط.

وأمّا الزائد عليه فهو خارج عن مدلولهما وعليه فيزاحم الخاصّ العامّ في ما يتكفّله العامّ من ثبوت الحكم على الموضوع العامّ المقدّر الوجود فيتقدّم الخاصّ على العامّ ومع تقدّمه عليه يتضيّق العامّ بعدم الخاصّ ولا يكون حجّة في الفرد المشتبه لعدم كونه ناظراً إلى تشخيص موضوع حكمه.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية أيضاً حيث ادّعى السيرة العقلائيّة في المخصّصات اللُبّيّة على صحّة المؤاخذة فيما إذا أمر المولى بإكرام جيرانه وعلم المكلّف أنّه لايريد إكرام العدوّ وترك إكرام واحد من جهة كونه من موارد الشبهات المصداقيّة للعدوّ والجيران المقيّد بعدم العدوّ.

واستدلّ أيضاً بأنّ الملقى في المخصّصات اللُبّيّة من قبل المولى حجّة واحدة وهي العامّ فيجب العمل به ما لم تقم حجّة أقوى هذا بخلاف المخصّصات اللفظيّة فإنّ الملقى من قبله حجّتان.

وذلك لمنع كون الحجّة واحدة إذ القطع بكونه لايريد إكرام العدوّ كاشف عن المخصّص الواقعيّ والمخصّص المكشوف حينئذٍ كالمخصّص الملفوظ في حجّيّته وتقديمه على العامّ واختصاص العامّ بغير المخصّص فمع كون العامّ حجّة في غير عنوان الخاصّ كيف يمكن التمسّك به في مورد المشكوك مع كونه تمسّكاً بالعامّ في الشبهات المصداقيّة.

نعم لو كان المخصّص هو المقطوع عداوته بما هو مقطوع العداوة بحيث كان للقطع مدخليّة فالعامّ يبقى على الحجّيّة في مشكوك العداوة من دون فرق بين كون المخصّص لفظيّاً أو لُبّيّاً وأمّا إذا لم يكن مدخليّة لعنوان القطع كما هو المفروض فالمخصّص هو العنوان الواقعي المنكشف والعامّ متقيّد به ولا يكون حجّة إلّا في غير

عنوان الخاصّ ولا فرق فيه بين أن يكون المخصّص لفظيّاً أو لُبّيّاً لأنّ الخاصّ كالعامّ حجّة ويكون مقدّماً عليه بملاك الأقوائيّة.

وهكذا لو كان المتكلّم في مقام بيان زائد بحيث ظهر من حاله أنّ تكلّمه مبنيّ على الاستقصاء والفحص عن حال أفراد العامّ وتوضيح أنّه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاصّ صحّ حينئذٍ التمسّك بالعموم واستكشاف أنّ الفرد المشكوك ليس داخلاً في الخاصّ كما إذا قال المولى لعبده أدخل المخزن المظلم وجئني بواحد من البطّيخات مع أنّ العبد علم أنّه لا يريد البطّيخ الفاسد عند إكرام الضيف العزيز صحّ للعبد أن يتمسّك بعموم كلامه وجاء بواحد منها ولو شكّ في كونه صحيحاً أو معيباً وليس ذلك إلّا لكون العامّ رافعاً للشكّ في الفرض المزبور.

ولكن أنّى لنا باثبات ذلك مع شذوذه واختصاصه بالقضايا الخارجيّة وقيام القرينة على ذلك.

والاكتفاء في ذلك بمجرّد الاحتمال كما يظهر من تعليقة الدرر[١] لا دليل له.

إذ مجرّد الإمكان لايكفي لمقام الإثبات مع ما عرفت من أنّ الظاهر أنّ المتكلّم ليس في مقام أنّ الموضوع ثابت في الخارج أم لا ولقد أفاد وأجاد شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ حيث قال نعم بعنوان كونه مشكوك الحكم يمكن السؤال عن حكمه ولكن هذا أيضاً لايمكن الرجوع فيه إلى أصالة العموم إمّا لعدم إمكان تعرّض الخطاب للشكّ في نفسه للزوم تعدّد اللحاظ وإمّا أنّه خلاف الظاهر لو سلّم إمكانه فإنّا نعلم أنّه بصدد بيان الحكم الواقعيّ لا الدستور المعمول في حال التحيّر والجهل بالواقع[٢].

وأمّا التفصيل في القضايا الخارجيّة بين كون المخصّص لفظيّاً فلم يجز التمسّك

---

(١) الدرر: ١ / ٢١٧.

(٢) اصول الفقه: ٣ / ٣٥٤.

بالعامّ في موارد الشبهات المصداقيّة بدعوى أنّ المخصّص اللفظي يكون قرينة على أنّ المولى أوْكَلَ إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلّف وبما أنّ موضوعه صار مقيّداً بقيد بمقتضى التخصيص فبطبيعة الحال إذا شكّ في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسّك بالعموم لفرض عدم كونه ناظرا إلى وجوده أو عدم وجوده وبين كون المخصّص لُبّيّا فيقال إن علم من الخارج أنّ المولى أوْكَلَ إحراز موضوع العامّ إلى نفس المكلّف فحاله حال المخصّص اللفظيّ إلى أن قال وإن لم يعلم من الخارج ذلك صحّ التمسّك بالعموم في موارد الشبهة المصداقيّة والسبب فيه أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنّه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الأفراد ولم يكل ذلك إلى المكلّف ومن المعلوم أنّ هذا الظهور حجّة على المكلّف في الموارد المشكوك فيها(١).

ففيه إنّما نمنع ظهور الكلام في كون المتكلّم أحرز بنفسه انطباق موضوع حكمه من دون قيام قرينة خاصّة لذلك وعليه فمع العلم والقطع بوجود المخصّص يترتّب عليه حكم المخصّص اللفظيّ عند الشكّ في أنّ المولى أوْكَلَ إحراز موضوع العامّ أو لم يكل.

نعم لو قامت قرينة على أنّ المتكلّم أحرَزَ انطباق موضوع حكمه فمع تعميم موضوع حكمه صحّ التمسّك بالعموم في موارد الشبهة المصداقيّة كما لا يخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية أيضاً حيث ذهب إلى إخراج المشتبه عن موضوع حكم الخاصّ بسبب التمسّك بالعامّ في بعض المخصّصات اللُّبّيّة حيث قال يمكن أن يقال إنّ قضيّة عمومه للمشكوك أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بني أُميّة قاطبة إنّ فلاناً وإن شكّ في إيمانه يجوز لعنه لمكان

(١) المحاضرات: ٥ / ٢٠١ ـ ٢٠٢.

العموم وكلّ من جاز لعنه لايكون مؤمناً فينتج أنّه ليس بمؤمن[١].

وذلك لما عرفت من أنّ تخصيص العموم المذكور لُبّاً بحرمة لعن المؤمن منهم يوجب تعنون العامّ المذكور بعدم الايمان وعليه فمع اشتباه الحال لا يجوز التمسّك بالعموم المذكور فضلاً عن اخراج المشكوك عن موضوع حكم الخاصّ فلاتغفل.

فتحصّل أنّه لا يجوز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة من دون فرق بين كون المخصّصات لفظيّة أو لُبّيّة.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظيّ أو لُبّيّ ذهب في نهاية الأُصول إلى أنّ فيه وجهان ولعلّ السيرة هنا على جواز التمسّك كالعقلي ومثّل له بما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ قال لا تكرم زيداً فإنّه عدوّ لي واستفدنا من التعليل العموم[٢].

يمكن أن يقال أوّلاً إنّ المثال المذكور من باب المخصّصات اللفظيّة لأنّ العلّة المنصوصة من باب اللفظ وثانياً إنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظيّ أو لُبّيّ فلامجال لرفع اليد عن العموم بناءً على جواز الرجوع في المخصّصات اللُبّيّة إلى عموم العامّ إذ الشكّ المذكور يرجع إلى الشكّ في وجود المخصّص اللفظي وعدمه فيكفي حينئذٍ أصالة العموم لجواز الرجوع إلى العامّ ولاحاجة فيه إلى الاستدلال بالسيرة هذا كلّه بناءً على جواز الرجوع في المخصّصات اللُبّيّة إلى عموم العامّ وأمّا بناءً على عدم جواز الرجوع فلا فرق في كون المخصّص لفظيّاً أو لُبّيّاً للعلم بالتخصيص كما لايخفى.

التنبيه الثاني: أنّ محلّ النزاع في جواز التمسّك بعموم العامّ وعدمه في

---

(١) الكفاية: ١ / ٣٤٥.

(٢) نهاية الأُصول: ١ / ٣٣٥.

المخصّصات اللُبّيّة هي القيود الّتي أمكن أخذها في موضوع حكم العامّ كعدم الفسق وأمّا القيود الّتي لا يمكن أخذها في موضوع حكم العامّ كالقيود المتأتّية من قِبَل إرادة المولى أو الأمر كالصحّة والفساد فلا وجه للنزاع فيها لأنّ جواز الرجوع إلى العامّ حينئذٍ واضح إذ العامّ لا يتعنون بعنوان ومع عدم تعنونه يكون صادقاً على الفرد المشكوك.

وتوضيح ذلك كما في مطارح الأنظار أنّ العلم بعدم إرادة المولى بعض ما يلاحظ كونه فرداً عند إيراده عنوان العامّ على وجهين:

أحدهما: ما يمكن اعتباره في الموضوع كالجار الصديق والعالم العادل ونحو ذلك وثانيهما ما لايمكن ذلك فيه ولايعقل اعتباره فيه كما إذا كان الوصف منتزعاً من مجرّد إرادة المولى المتعلّقة بما هو المراد وعدم إرادته ما ليس مراداً كالصحّة والفساد سواء كانت في العبادات أو في المعاملات فإنّهما وصفان اعتباريان منتزعان من تعلّق إرادة المولى بما هو المقصود وعدمه فهما إنّما يعتبران في محلّهما بعد ملاحظة الأمر والجعل فلايعقل اعتبارهما في متعلّق الأمر والجعل.

وعلى الأوّل فقد عرفت الكلام فيه بما لامزيد عليه.

وعلى الثاني فالتمسّك بالعموم فيه كاد أن يكون ملحقاً بالضروريّات.

فاذا شككنا في أنّ عتق الرقبة الكافرة هل هو صحيح أولا يجب الأخذ بالعموم أو الاطلاق ولا سبيل للقول بأنّا نعلم أنّ غير الصحيح من العتق غير مراد للمولى والشكّ إنّما هو في ذلك فمن حاول التمسّك بالعموم لابدّ له أوّلاً من إثبات الصحّة ثمّ بعد ذلك يتمسّك بالعموم فإنّ ذلك باطل لأنّ الصحّة ليست إلاّ ما ينتزع من المأمور به والعموم يفيد كونه مأموراً به فيكون صحيحاً ولايعقل اعتبار الصحّة في المأمور به إلى أن قال:

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما أفاده في الحدائق على ما حكي من أنّ إمضاء الشارع

إنّما يتعلّق بالعقد الصحيح الجامع للشرائط والأجزاء الواقعيّة المعتبرة عنده دون الفاسد والفاقد لبعضها فإذا شكّ في صحّة العقد وفساده فلابدّ أوّلاً من اثبات صحّته بمعنى كونه تامّ الأجزاء والشرائط ثمّ استناده إلى العموم المزبور في الصحّة بمعنى ترتّب الأثر بحيث إذا لم يحرز ذلك سقط اعتبار ذلك العموم هنا.

ومن هذا القبيل اعتراض بعض القائلين بوضع أسماء العبادات للصحيحة على من زعم أنّها موضوعة للأعمّ بأنّه لاوجه للتمسّك بالاطلاق على تقديره أيضاً للعلم بأنّ الشارع لايريد منها الاّ الصحيحة فلابدّ من إحراز صحّتها أقول ولعمري إنّ ذلك في غاية السقوط[1].

حاصله أنّ موضوع البحث في المخصّصات اللُّبيّة هو تخصيص العمومات بما أمكن أن يكون قيداً للعمومات وهو ما ليس متأتّياً من قبل الأمر وإلاّ فلا إشكال في جواز الرجوع إلى العمومات عند الشكّ في وجوده وعدمه إذ الصحّة مثلاً ممّا يترتّب على تعلّق الأمر فإذا ثبت بالعموم كون شيء مأموراً به يترتّب عليه كونه صحيحاً فإذا شكّ في صحّة عقد وفساده يمكن الاستناد إلى الاطلاق أو العموم وإثبات كونه صحيحاً ولا حاجة إلى إحراز صحّته أوّلاً ثمّ الاستناد إلى الاطلاق أو العموم كما ذهب إليه صاحب الحدائق على ما حكي عنه حتّى لايجوز التمسّك بالعامّ عند الشكّ في الصحّة والفساد.

وبهذا أيضاً يجاب من اعترض من القائلين بوضع أسماء العبادات للصحيحة على من زعم أنّها موضوعة للأعمّ بأنّه لاوجه للتمسّك بالاطلاق قبل إحراز الصحّة فإنّ قيد الصحّة ممّا لايمكن أخذه في المتعلّق وعليه فلم يكن المتعلّق مقيّداً به فلامانع من التمسّك بإطلاقه قبل إحراز الصحّة فعلى القول بالأعمّ يمكن التمسّك بالعموم أو

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩٣.

الاطلاق.

ولقائل أن يقول إنّ الحكم بالاضافة إلى موضوعه ليس من قبيل عوارض الوجود حتّى يتوقّف عروضه على الموضوع على وجوده قبلاً بل يكون من قبيل عوارض الماهيّة وعارض الماهيّة لايتوقّف ثبوته على ثبوتها بل يمكن ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله والنوع بالتشخّص وذلك لأنّ الحكم لايتوقّف على وجود الموضوع خارجاً إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت وعليه فلايلزم أن يكون وصف الصحّة في الموضوع متقدّماً بل هو مقارن مع وجود الحكم وعليه فالموضوع يمكن أن يكون متّصفاً بالصحّة ومع إمكان اتّصاف الموضوع فلايجوز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة.

اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ الحكم وإن كان من عوارض الماهيّة ولكن مع ذلك متأخّر طبعاً عن موضوعه ولايقاس بالجنس والفصل فلو أخذ فيه ما يتأتّى من قبل الحكم لزم تقدّم المتأخّر بالطبع وبقيّة الكلام في محلّه(١) وعليه فيجوز التمسك بالعموم.

وأمّا إمكان تصوّر ما يتأتّى من ناحية عروض المتأخّر بالطبع قبل وجود المتأخّر بحيث يجوز أن يجعل الموضوع فيالمعاملات أو العبادات الصحيح منها أي ما يطابق الأمر الشخصي المتعلّق به في الأجزاء والشرائط ثمّ يعلّق شخص الأمر عليه.

ففيه أوّلاً أنّ الحكم متعلّق بواقع الشيء لا التصوّريّ منه وثانياً أنّه لو سلّمنا إمكان ذلك فهو يحتاج إلى مؤونة زائدة والآمر لايتصوّر عنوان الصحيح من ناحية أمره ثمّ إنشاء الأمر بالنسبة إليه بل الآمر يتصوّر ما ينطبق عليه الصحيح بعنوان الحمل الشايع الصناعي وأراده وأمر به لا الصحيح بالحمل الأوّلي وعليه فلامانع من

---

(١) راجع البحث المذكور في التعبدي والتوصلي وتعليقة المحقق الاصفهاني على الكفاية: ١٩٤/١.

التمسّك بعموم العامّ أو إطلاق المطلقات في مورد الشبهة المصداقيّة بعد عدم أخذ عنوان الصحيح في العامّ أو المطلق.

لايقال إنّ العلم بإرادة الصحيح يؤول إلى العلم بعدم إرادة الفاسد وعليه فالعامّ بعد ورود الأمر والعلم المذكور متقيّد في اللّبّ بعدم الفاسد وانطباقه على المشكوك غير محرز ومعه فلايجوز التمسّك بالعامّ أوالمطلق.

لأنّا نقول إنّ المحذور باقٍ إذ التقيّد بعدم الفاسد من أوّل الأمر يستلزم أن يكون المتأخّر عن موضوعه متقدّماً عليه بالتقريب المذكور وإرادة الصحيح بالحمل الشايع الصناعي دون الفاسد لا يوجب تعنون العامّ بالصحيح أو غير الفاسد وعليه فلامانع من التمسّك بالعموم أو الإطلاق في مورد الشبهة المصداقيّة في القيود المتأتّية من ناحية الأمر كما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ ويكون ذلك خارجاً عن محلّ النزاع.

التنبيه الثالث: أنّه لايذهب عليك أنّ عدم التمسّك بالعامّ ولا بالخاصّ في الشبهات المصداقيّة فيما إذا لم يكن أصل موضوعيّ في المقام وإلاّ فيرجع إليه وبه ينقّح موضوع الدليل مثلاً إذا قيل أكرم العلماء ثمّ قيل لاتكرم الفسّاق من العلماء وشككنا في أنّ زيداً من العلماء فاسق أو عادل فإن كان له حالة سابقة صحّ استصحاب تلك الحالة كما إذا كان فيالقبل عادلاً يستصحب ذلك ويحكم بوجوب إكرامه أو كان في القبل فاسقاً يستصحب ذلك ويحكم بحرمة إكرامه.

وذلك واضح في الأوصاف المتأخّرة عن وجود الذات الّتي تعرض على الذات وتجتمع معه أو تفترق عنه أحياناً كالعدالة والفسق لأنّ لها حالة سابقة مع حفظ وجود الذات فيستصحب ذلك إلاّ إذا كانت الأحوال متبادلة فلاعلم بالحالة السابقة حتّى يستصحب فافهم.

وأمّا الأوصاف المقرونة مع وجود الذات ممّا لم يكن لها حالة سابقة معلومة مع حفظ وجود الذات بل تردّد من أوّل الأمر فيقع الكلام فيها من جهة أنّه هل يجري

استصحاب العدم الأزلي فيها أم لا؟ مثلاً إذا شكّ في امرأة أنّها قرشيّة حتّى تكون مشمولة لما دلّ على أنّ الدم الّذي تراه المرأة القرشيّة بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّة حتّى تكون مشمولة لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة غير القرشيّة بعد الخمسين استحاضة فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها لأنّها من أوّل وجودها إمّا وجدت قرشيّة أو غير قرشيّة ولا حالة سابقة للقرشيّة أو عدمها مع حفظ وجود المرأة.

ربما يقال إنّه وإن لم يكن له أصل ولكن يجري فيه استصحاب العدم الأزلي حيث إنّ تقيّد وجود المرأة بعنوان القرشيّة لم يكن في الأزل ولو بانعدام الموضوع فمع الشكّ في وجود التقيّد وعدمه يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التقيّد المذكور ومع هذا الاستصحاب يثبت موضوع العامّ بعد كونه معنوناً بعنوان عدميّ بنحو التركيب لا بنحو الاتّصاف كما هو المفروض لأنّ الاتّصاف بالعدم يحتاج إلى مؤونة زائدة وعليه فلامانع من الرجوع إلى استصحاب عدم تقيّد وجود المرأة بالقرشيّة لأنّ العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ معنون بعدم اتّصافه بالعنوان المخرج وهو مركّب من العامّ وعدم الاتّصاف بالعنوان المخرج.

وعليه فالباقي بعد التخصيص في عموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة بعد الخمسين استحاضة هو مرأة لم يكن بين وجودها وبين قريش انتساب بنحو التركيب من الوجود والعدم لا الاتّصاف بالعدم أي العام المعنون بالاتّصاف بعدم عنوان الخاصّ.

وحيث إنّ لتقيّد المرأة الموجودة بالقرشيّة دخلاً فيحكم الخاصّ بحسب الدليل يستصحب عدمه من جهة حدوثه بحدوث المرأة فيتحقّق الموضوع في طرف العامّ بجزئيه جزء بالوجدان وجزء بالأصل.

وعليه فلاوقع لما يقال من أنّه إن أُريد عدم انتساب المرأة المفروضة الوجود

فلايقين سابقاً وإن أُريد عدم الانتساب الأزليّ المتحقّق مع عدم الموضوع فلم يحرّز ترتّب الآثار عليه شرعاً بحسب الدليل بل ظاهر الدليل أنّ المرأة الموجودة إن كانت قرشيّة تتحيّض إلى ستّين وإلاّ فإلى خمسين ولا حالة سابقة معلومة لها.

وذلك لما عرفت من أنّ عدم الانتساب إلى قريش إن كان بنحو التقييد والاتّصاف تحت العامّ فلامجال لاثباته بالأصل المذكور لأنّه مثبت لكنّه ليس كذلك اذ الباقي تحت العامّ المرأة الموجودة وعدم الانتساب بينها وبين قريش بنحو التركيب من وجود المرأة وعدم الانتساب والتقيّد وهو محرز بالفرض لأنّ المرأة موجودة بالوجدان وعدم تقيّد وجودها بالقرشيّة محرز بالاستصحاب العدم الأزليّ فيتحقّق الموضوع المركّب المترتّب عليه الحكم.

نعم يرد عليه أنّ التقيّد وعدمه متفرّعان على الموضوع وهو وجود المرأة فحيث لاموضوع فكيف يمكن أن يقال أنّ التقيّد لم يكن في الأزل فيستصحب فيه كما هو المحكيّ عن المحقّق النائيني ﷺ(١).

اللّهمّ إلاّ أن يقال كما في جامع المدارك بأنّ لازم هذا ارتفاع النقيضين قبل وجود الموضوع فتأمّل جيّداً(٢).

حاصل جوابه أنّ قبل وجود الموضوع وهو المرأة لابدّ من أن يكون تقيّد وجود المرأة بالقرشيّة إمّا موجوداً أو معدوماً ولايمكن أن يجتمع وجود التقيّد مع عدمه قبل وجود المرأة لأنّه اجتماع النقيضين كما لايمكن أن لايكون وجود التقيّد ولا عدمه لأنّه ارتفاع النقيضين وعليه فالممكن هو عدم التقيّد في الأزل قبل وجود الموضوع لأنّ الأمر منحصر فيه بعد عدم تعقّل التقيّد في الأزل من دون وجود

(١) المحاضرات: ٥/٢١٦.

(٢) جامع المدارك: ١/٨١.

موضوعه وعليه فلامانع من استصحاب عدم تقيّد وجود المرأة بـالقرشيّة في الأزل وهو بضميمة وجود المرأة بالوجدان يكفي في صدق موضوع العامّ المركّب المترتّب عليه الحكم كما لايخفى ولعلّ إليه يرجع ما في الكفاية[1].

هذا فيما إذا كان المخصّص موجباً لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ وعنوان سلبيّ وهو عدم اتّصافه وتقيّده بعنوان وجوديّ مخصّص كقولنا أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق منهم فإنّ عدم تقيّده محرز بـاستصحاب العدم الأزلي فـيتحقّق الموضوع المركّب وأمّا إذا كان المخصّص موجباً لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ وعنوان وجوديّ آخر وهو تقيّده بعنوان وجوديّ فهو خارج عن محلّ الكلام فيما إذا لم يكن للتقيّد بعنوان وجوديّ حالة سابقة إذ لامجال لاستصحاب العدم الأزليّ فيه لأنّه أمر وجودي ولا لاستصحاب الأمر الوجودي لأنّه ليس له حالة سابقة.

مثلا إذا قلنا أكرم العلماء ثمّ قلنا فليكونوا عدولاً فلامجال لاستصحاب العدم الأزلي لأنّ المأخوذ في العامّ هو وجود العدالة لاعدم الفسق كما لا مورد لاستصحاب وجود العدالة فيما لا حالة سابقة كصورة تبادل الحالتين فتدبّر جيّداً.

هذا إجمال الكلام في حجّة القائل بإمكان إحراز المصداق في الشبهات المصداقيّة بالأصل وأمّا حجّة القائل بالنفي كما تلي:

حجّة النافين أُمور:

منها ما حكي عن الشيخ ضياء الدين ـ المحقّق العراقي ـ ﷺ في نهاية الأفكار من أنّ قضيّة التخصيص مجرّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقيّة الأفراد أو الأصناف من دون اقتضائه لإحداث عنوان

---

(١) الكفاية: ٣٤٦/١.

ايجابي أو سلبيّ في موضوع حكم العامّ في الأفراد أو الأصناف الباقية وإن فرض ملازمة تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفسّاق مثلاً من باب الاتّفاق مع العدالة أو عدم الفسق إلى أن قال فلامجال لجريان الأصل الموضوعيّ المزبور من جهة عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه حينئذٍ فإنّه على هذا المسلك لايكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والأثر ولو على نحو القيديّة حتّى يجري فيها استصحابها بل وإنّما موضوع الأثر حينئذٍ عبارة عن ذوات تلك الأفراد الباقية بخصوصيّاتها الذاتيّة من دون طروّ لون عليها من قبل دليل المخصّص غاية الأمر هو اقتضاء خروج أفراد الفسّاق مثلاً لملازمة الأفراد الباقية بعد التخصيص عقلاً مع العدالة أو عدم الفسق.

ومن المعلوم في مثله حينئذٍ عدم إجداء قضيّة استصحاب العدالة او عدم الفسق للمشكوك لاثبات كونه من الأفراد الباقية الملازمة مع عدم الفسق إلاّ على القول بالمثبت وحينئذٍ فعلى هذا المسلك لابدّ من الرجوع في المشكوك إلى الأصول الحكميّة الجارية منه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما وإلاّ فلامجال للتشبّث بالأصول الموضوعيّة(١).

وعليه فلايجري استصحاب العدم الأزلي أيضاً لعدم مدخليّة عدم اتّصاف العامّ بالخاصّ في حكم العامّ.

والمحكيّ عن المحقّق المذكور أيضاً أنّه شبّه التخصيص بموت بعض الأفراد فكما أنّ الموت لايوجب تعنون الموضوع وإنّما يوجب التقليل في أفراده فكذلك التخصيص. فالمخصّص إنّما يكون لإخراج الأفراد غير المرادة وأمّا الأفراد الباقية تحت العامّ فهي محكومة بالحكم بما أنّها من أفراد العامّ فيكون عنوان العامّ بالنسبة إلى حكم الباقي تمام الموضوع من غير دخل للمخصّص وجوداً أو عدماً في ثبوت الحكم

---

(١) نهاية الأفكار: ٥٢٧/١ ـ ٥٢٨.

له[١].

حاصله أنّ عنوان العامّ يبقى على تمام الموضوعيّة ولا مدخليّة للمخصّص وجوداً أو عدماً في ثبوت الحكم له إذ لايتعنون العامّ من قبل المخصّص بشيء من العنوان الإيجابيّ أو السلبي وعليه فلامجال لأصل العدم في شيء من العناوين لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه بل تمام العنوان هو العنوان العامّ فمع عدم ترتّب الأثر لامجال لأصل العدم كما لايخفى.

أُورد عليه في نهاية الأُصول بأنّ معنى تماميّة العنوان في الموضوعيّة دوران الحكم مداره وجوداً وعدماً والمفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك (أي كون العامّ تمام الموضوع) فإنّ عنوان العامّ متحقّق في ضمن أفراد المخصّص أيضاً وليست مع ذلك محكومة بحكمه (لفرض ورود المخصّص).

وبعبارة أوضح فيمقام الثبوت والإرادة الجدّيّة إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلاً هو حيثيّة العالميّة فقط وإمّا أن لايكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص وعلى الثاني لايكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بالعدم النعتي أو المحمولي فعدم المخصّص إجمالاً بأحد النحوين دخيل ثبوتاً وهذا معنى التعنون وعدم كونه تمام الموضوع إلى أن قال:

وأمّا تنظير بعض الأعاظم التخصيص بموت بعض الأفراد فعجيب، فإنّ انعدام بعض الأفراد لايوجب تقيّداً في موضوع الحكم ولايخرجه عن كونه تمام الموضوع وهذا بخلاف التخصيص فإنّه يخرجه عن التماميّة كما عرفت وكيف كان فلايعقل كون عنوان العامّ تمام الموضوع ثبوتاً بعد ورود التخصيص عليه نعم لايوجب التخصيص

---

(١) نهاية الأُصول: / ٣٣٨.

تقيّده في مقام الاثبات[١].

حاصله أنّ عنوان العامّ لو كان هو تمام العلّة في الحكم ولا مدخليّة لشيءٍ آخر اقتضى ذلك عدم صحّة التخصيص والمعلوم خلافه فيعلم منه أنّ عنوان العامّ لايكون بحسب الإرادة الجدّيّة تمام العلّة بل يحتاج في التماميّة إلى شيءٍ آخر كعدم عنوان الخاصّ نعتيّاً كان أو محموليّاً.

ولقد أفاد وأجاد المحقّق النائيني ﷺ في ردّ التنظير المذكور حيث قال أنّ هذا القياس خاطىء جدّاً ولا واقع موضوعي له أصلاً والسبب فيه أنّ الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحلة التطبيق لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة على نحو القضايا الحقيقيّة التي مردّها إلى القضايا الشرطيّة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له مثلاً قولنا الخمر حرام يرجع إلى قولنا إذا وجد مائع في الخارج وصدق عليه أنّه خمر فهو حرام وإذا لم يوجد مائع كذلك فلا حرمة فالحرمة تنتفي في مرحلة التطبيق بانتفاء موضوعها وهذا ليس تقييداً في مرحلة الجعل ضرورة أنّه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج فمتى وجد تحقّق حكمه وإلاّ فلاحكم في هذه المرحلة أي مرحلة التطبيق والفعليّة وهذا بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تقييد الحكم في مرحلة الجعل في مقام الثبوت يعني أنّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ وفي مقام الاثبات يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعني عن الموضوع الموجود فيكون من السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع كما هو الحال في الموت التكويني[٢].

وعليه فالفرق بين التخصيص وموت الفرد واضح وذلك لأنّ موت الفرد

---

(١) نهاية الأُصول: ٣٣٨/١ ـ ٣٣٩.

(٢) المحاضرات: ٢١٠/٥.

لايوجب تضييقاً في الموضوع بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تضييقاً في ناحية الموضوع بحسب مقام الثبوت وأمّا بحسب مقام الإثبات فدليل المخصّص يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع الموجود فيكون من السالبة بانتفاء المحمول والموضوع في الموت التكويني غير موجود ويكون الحكم المنحلّ فيه من السالبة بانتفاء الموضوع وعليه فلاوجه للقياس والتنظير كما لايخفى.

ومنها ما في نهاية الدراية من أنّ التخصيص لايحدث عنواناً ايجابيّاً أو سلبيّاً في موضوع حكم العامّ بل يمتنع ذلك ببيان أنّه ليس للموضوعيّة للبعث الحقيقيّ الموجود بوجود منشأ انتزاعه مقام إلاّ مقام تعلّق البعث الإنشائي بشيءٍ وجعل الداعي إلى غير ما تعلّق به البعث الانشائي محال لأنّه مصداق جعل الداعي والمفروض تعلّقه بهذا العنوان فصيرورته داعياً إلى غير ما تعلّق به خلف محال.

فليس شأن المخصّص إلاّ إخراج بعض أفراد العامّ وقصر الحكم على باقي الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنوناً بعنوان وجوديّ أو عدميّ.

ويشهد له مضافاً إلى البرهان أنّ المخصّص إذا كان مثل لاتكرم زيداً العالم لايوجب إلاّ قصر الحكم على ما عداه لا على المعنون بعنوان ما عدا زيداً وشبهه(١).

يمكن الجواب أوّلاً بالنقض بما إذا جعل المبعوث إليه عنواناً طبيعيّاً وأُريد منه فرداً منه فإنّ العرف لايرى ذلك خلفاً وهكذا كثيراً ما يذكر شرائط المبعوث إليه أو قيوده مع الانفصال ومع ذلك لايراه العرف منافياً للبعث نحو المطلق أو العامّ.

وثانياً: بالحلّ فإنّ عدم لزوم الخلف والمنافاة عند العرف ليس إلاّ من جهة أنّ البعث عندهم على قسمين بعث ظاهريّ وبعث واقعيّ فالظاهريّ منه متعلّق بالمطلق أو العامّ والواقعيّ منه غير مذكور وإنّما يكشف بالتخصيصات المتأخّرة كما أفاد بعض

(١) نهاية الدراية: ١٩٢/٢.

الأجلّة.

ودعوى أنّ البعث نحو المطلق والعامّ واقعيّ يكذبها التخصيصات فإنّ مقتضاها هو عدم كون البعث نحو موارد الخاصّ واقعيّاً وإلاّ لزم المناقضة إذ مقتضى العامّ هو وجوب الإكرام ومقتضى الخاصّ هو حرمة الإكرام بالنسبة إلى العلماء الفسّاق أو لزم النسخ إن قيل بأنّ البعث قبل ورود الخاصّ واقعيّاً ويرتفع بورود الخاصّ وهو ممّا لم يلتزم به أحد وحيث أنّ الأمرين المذكورين لايصحّ القول بهما فانحصر الأمر في كون البعث في العامّ نحو أفراد الخاصّ بعثاً ظاهريّاً.

إذ عنوان الخاصّ مانع عن البعث الواقعيّ فالبعث الواقعيّ لايتعلّق إلاّ بعنوان العامّ المعنون بعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ.

وثالثاً: بأنّ الاستشهاد باخراج بعض الأفراد لعدم تعنون العامّ في غير محلّه لأنّ الفرد إن خرج بالعنوان الذي يمنع عن ايجاب الاكرام مثلاً ولا اختصاص ذلك العنوان بالفرد بل يمنع في كلّ مورد يكون كذلك فإخراج هذا الفرد في قوّة إخراج العنوان ومع إخراجه يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به لأنّه يمنع عن اقتضاء العامّ للبعث الحقيقي.

وإن خرج الفرد بجهة مختصّة به فخروج هذا الفرد لايوجب تعنون العامّ بعدمه لأنّ دخول الفرد المذكور وخروجه لا دخل له في دخول سائر الأفراد وخروجها ولا عنوان يمنع عن تأثير العنوان العامّ حتّى يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به وعليه فخروج مثله كموت بعض الأفراد ولايقاس بخروج عنوان الخاصّ كما لايخفى.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ العامّ يتعنون بعنوان عدم الخاصّ بعد تخصيصه بمخصّص.

وإنّما الكلام حينئذٍ في أنّ هذا التعنون هل يكون بالاتّصاف بالعدم أو بعدم الاتّصاف فإن كان الأوّل فلامجال لأصالة العدم الأزلي لأنّه مثبت.

وإن كان الثاني فلأصل العدم الأزلي مجال كما سيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك.

ومنها ما حكي عن المحقّق النائيني ﷺ من أنّ ما خرج عن تحت العامّ من العنوان لامحالة يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان وأنّ هذا التقييد لابدّ أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصة وأنّ هذا العنوان المأخوذ في الموضوع يستحيل تحقّقه قبل وجود موضوعه.

وعليه فلايمكن إحراز قيد موضوع العامّ بأصالة العدم الأزلي ببيان أنّ المستصحب لايخلو من أن يكون هو العدم النعتي المأخوذ في موضوع العامّ أو يكون هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعتي بقاء.

فعلى الأوّل لا حالة سابقة له فإنّه من الأوّل مشكوك فيه وعلى الثاني وإن كان له حالة سابقة إلاّ أنّه لايمكن باستصحابه إحراز العدم النعتي المأخوذ في الموضوع إلاّ على القول بالأصل المثبت.

وبكلمة أُخرى أنّ المأخوذ في موضوع حكم العامّ بعد التخصيص بما أنّه العدم النعتي فلايمكن إحرازه بالأصل لعدم حالة سابقة له والعدم المحمولي وإن كان له حالة سابقة إلاّ أنّه لايمكن باستصحابه إثباته إلاّ بناءً على الأصل المثبت(١).

وبرهن المحقق النائيني ﷺ على مدّعاه بناءً على فرض التركيب بقوله أنّ المأخوذ في موضوع العامّ من جهة ورود المخصّص عليه لو كان هو العدم المحمولي ليكون الموضوع مركّباً من الجوهر وعدم عرضه بمفاد ليس التامّة.

فلامحالة إمّا أن يكون ذلك مع بقاء إطلاق الموضوع بالإضافة إلى كون العدم نعتاً أو يكون ذلك مع التقيّد من جهة كون العدم نعتاً إلى أن قال:

---

(١) المحاضرات: ٥/٢١٦.

أمّا القسم الأوّل: وهو ما إذا كان الموضوع بالاضافة إلى العدم النعتي مطلقاً فهو غير معقول للزوم التناقض والتهافت بين إطلاق موضوع العامّ بالاضافة إلى العدم النعتي وتقييده بالاضافة إلى العدم المحمولي فإنّ الجمع بينهما غير ممكن حيث أنّ العدم النعتي ذاتاً هو العدم المحمولي مع زيادة شيء عليه وهو إضافته إلى الموضوع الموجود في الخارج فلايعقل أن يكون الموضوع في مثل قضيّة كلّ مرأة ترى الدم إلى خمسين إلاّ القرشيّة مثلاً مطلقاً بالاضافة إلى العدم النعتي وهو اتّصافه بعدم القرشيّة بعد فرض تقييده بالعدم المحمولي وهو عدم القرشيّة بمفاد ليس التامّة.

بداهة أنّ مردّ إطلاق الموضوع في القضيّة هو أنّ المرأة مطلقاً أي سواء كانت متّصفة بالقرشيّة أم لم تكن تحيض إلى خمسين وهذا الاطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء وتقييد المرأة بعدم كونها قرشيّة بمفاد ليس التامّة فالنتيجة أنّ إطلاق موضوع العامّ بالاضافة إلى العدم النعتي بعد تقييده بالعدم المحمولي غير معقول.

وأمّا القسم الثاني: فهو أيضاً كذلك ضرورة أنّ الموضوع قد قيّد بعدم الفسق بمفاد ليس التامّة فكيف يعقل تقييده أيضاً من جهة كون العدم نعتاً ليرجع مفاد القضيّة المعتبرة فيه عدم القرشيّة بالعدم المحمولي إلى تقييدها أيضاً بالعدم النعتي مع أنّه مستلزم للغويّة التقيّد بالعدم المحمولي لكفاية التقيّد بالعدم النعتي عنه.

فاذاً يتعيّن القسم الثالث وهو تقييده بالعدم النعتي فإذا قيّد الموضوع به فهو أغنانا عن تقييده بالعدم المحمولي حيث أنّه يستلزم لغويّة التقيّد به.

فالنتيجة هي أنّه لامناص من تقييد موضوع العامّ بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتي ومعه لايمكن الاستصحاب في العدم الأزلي(١).

حاصله أنّ موضوع العامّ بناءً على فرض التركيب لزم أن يكون متقيّداً

---

(١) راجع المحاضرات: ٢١٩/٥ ـ ٢٢١ وأجود التقريرات: ٤٦٨/١ ـ ٤٦٩.

باتّصافه بعدم عنوان الخاصّ بنحو النعتي وإلاّ فإن كان الموضوع مركّباً من عنوان العامّ وعدم الخاصّ بنحو المحمولي لزم أحد الأمرين من التهافت إن كان عنوان العامّ مطلقاً أو اللغويّة إن كان عنوان العامّ متقيّداً بنحو النعتي وحيث أنّ كلّ واحد منهما ممنوع فاللازم هو أن يكون موضوع العامّ متقيّداً بالاتّصاف بعدم الخاصّ.

أُورد عليه أوّلاً بأنّ أخذ العدم النعتي في موضوع الحكم بحيث يكون الموضوع متّصفاً بالعدم يحتاج إلى مؤونة وعناية زائدة في مقام الثبوت والإثبات دون أخذ العدم المحمولي إذ طبع أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم لايقتضي إلاّ أخذه فيه على نحو العدم المحموليّ الذي يصدق بدون فرض وجود الموضوع وذلك لأنّ وجود العرض بذاته وإن كان محتاجاً إلى وجود موضوعه إلاّ أنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلاً ضرورة أنّ الافتقار إلى وجود الموضوع إنّما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه وعليه فدعوى أنّ تقييد الباقي بنقيض عنوان الخارج مستلزم لأن يكون على نحو مفاد الناقصة مندفعة بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه وهو أعمّ من النعتي ونقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط ولا ملزم لأن يكون التقيّد في الباقي على نحو مفاد الناقصة فلاحاجة إلى وجود الموضوع في عدم العرض دون وجوده إذ لايوجد إلاّ في الموضوع.

وعليه فيكفي أن يكون الباقي مركّباً من وجود العامّ وعدم الاتّصاف بالخاصّ ومن المعلوم أنّ عدم الاتّصاف مسبوق بالعلم فيمكن إحرازه بأصل العدم الأزلي فيكون مع وجود الموضوع وجداناً موضوعاً للحكم فيقال هذه مرأة ولا اتّصاف لها بالقرشيّة بأصل العدم الأزلي.

لايقال إنّ عدم الانتساب لايجدي فإنّ ذات القيد وإن كان قابلاً للاستصحاب إلاّ أنّ الاتّصاف به لاوجدانيّ ولا تعبّديّ إذ التقيّد والاتّصاف ليس على وفق الأصل.

لأنّا نقول كما أفاد المحقّق الاصفهاني ﷺ إنّ التقيّد بمعنى ارتباط العدم به غير

لازم وبمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن فيستصحب وإضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتّب الحكم وهو ظرف التعبّد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتّى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين(١).

قال السيّد المحقّق الخوئي ﷺ مفاد قضية المرأة تحيض إلى خمسين إلاّ القرشيّة وإن كان هو اعتبار وصف القرشيّة على وجه النعتيّة في موضوع الحكم بتحيّض القرشيّة بعد الخمسين الاّ أنّه لايستدعي أخذ عدم القرشيّة في موضوع عدم الحكم بتحيّض المرأة بعد الخمسين على وجه النعتيّة أعني به مفاد ليس الناقصة.

وإنّما يستدعي أخذ عدم القرشيّة في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصّلة فكلّ امرأة لاتكون متّصفة بالقرشيّة باقية تحت العامّ وإنّما الخارج خصوص المتّصفة بالقرشيّة لا أنّ الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتّصفة بعدم القرشيّة.

فإذا شكّ في كون امرأة قرشيّة لم يكن مانع من التمسّك باستصحاب عدم القرشيّة الثابت لها قبل تولّد تلك المرأة في الخارج إلى أن قال أخذ عدم ذلك العرض في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصة يحتاج إلى اعمال عناية ومؤونة وإلاّ فطبع أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم لايقتضي إلاّ أخذه فيه على نحو السالبة المحصّلة دون الموجبة المعدولة.

هذا مضافاً إلى أنّ العدم بما هو عدم لايكون وصفاً لشيء فإنّه بطلان محض فلابدّ في أخذه نعتاً من اعتبار خصوصيّة في الموضوع ملازمة لذلك العدم(٢).

وثانياً: بما أفاده السيّد المحقّق الخوئي ﷺ من أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ ﷺ برهاناً على ما ذهب إليه من لزوم أخذ العدم أيضاً على نحو النعتي.

---

(١) نهاية الدراية: ١٩٣/٢ ـ ١٩٤.

(٢) راجع أجود التقريرات: ٤٦٦/١ ـ ٤٧١.

يرد عليه أوّلاً بالنقض حيث أنّه على تقدير تماميّته يستلزم إنكار إمكان إحراز جميع الموضوعات المركّبة بضمّ الوجدان إلى الأصل الجاري في نفس أحد الجـزئين ولايختصّ ذلك بالموضوع المركّب من العرض ومحلّه مع أنّه ﵀ لايلتزم به.

بيان الملازمة أنّ انقسام كلّ جزء من أجزاء المركّب بمقارنته للـجزء الآخـر وعدمها بما أنّه من الانقسامات الأوّليّة يكون في مرتبة سابقة على وجود الجزء الآخر في نفسه.

فاذا ثبت هناك تقييد في الجـملة فإن كان التقييد راجعا إلى تقييد كـلّ جـزء باتّصافه بكونه مقارناً للجزء الآخر لم يمكن إحرازه بجريان الأصل في نفس وجـود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان إلاّ على القول بحجّيّة الأصل المثبت.

وإن كان التقييد راجعاً إلى تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر فإن كان ذلك مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنة لزم اللغويّة كما أنّه مع فرض الاطلاق فيه بالاضافة إلى الاتّصاف بالمقارنة وعدمه يلزم التدافع بينه وبين التقييد المزبور[١].

وبعبارة أوضح كما في المحاضرات أنّ النكتة التي ذكرها المحقّق النائيني ﵀ بعنوان البرهان لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العامّ بالعدم النعتي لو تمّت لم تختصّ بخصوص ما نحن فيه بل تجري في الموضوعات المركّبة بشتّى أنواعها حتّى فيما إذا كان مركّباً من جوهرين أو عرضين لمحلّ واحد أو محلّين.

والسبب فيه هو انقسام كلّ جزء من أجزاء الموضوع المركّب بمقارنته للجزء الآخر زماناً أو مكاناً وعدمها بما أنّه من الانـقسامات الأوّليّـة والأعـراض القـائمة بالجوهر فلابدّ من لحاظها في الواقع لاستحالة الإهمال فيه.

وعليه فبطبيعة الحال لايخلو الأمر من أن يلحظ كلّ جزء مقيّداً بالاضافة إلى

---

(١) أجود التقريرات: ١/٤٦٩ ـ ٤٧٠.

الاتّصاف بالمقارنة للجزء الآخر زماناً أو مقيّداً بالاضافة إلى الاتّصاف بعدم المقارنة له كذلك أو مطلقاً لا هذا ولا ذاك. ومن المعلوم أنّ الثاني والثالث كليهما غير معقول.

أمّا الثاني: فلفرض أنّ تقييد جزء الموضوع بجزئه الآخر قد ثبت في الجملة ومعه كيف يعقل أخذه فيه متّصفاً بعدم مقارنته له ضرورة أنّه في طرف النقيض معه.

وكذا الحال في الثالث لوضوح أنّ فرض الإطلاق فيه بالإضافة إلى الاتّصاف بالمقارنة وعدمه يستلزم التدافع بينه وبين التقيّد المزبور.

فإذاً لامناص من الالتزام بالأوّل ومن الطبيعي أنّ مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنة بمفاد كان الناقصة يلزم لغويّة تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمفاد كان التامّة.

والنكتة فيه أنّ مفاد كان الناقصة هو مفاد كان التامّة مع اشتماله على خصوصيّة زائدة وهي اضافته إلى موضوعه ومحلّه.

وعليه فبطبيعة الحال اذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالاضافة إلى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصة لزم لغويّة تقييده بالاضافة إليه بمفاد كان التامّة.

ويترتّب على ذلك أنّه لايمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل في نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان إلاّ على القول باعتبار الأصل المثبت(١).

حاصله أنّ ما ذكره المحقّق النائيني في العرض والمعروض جارٍ بعينه في المركّبات من وجود الأجزاء مع أنّه لايلتزم به.

وثانياً: بالحلّ بأن موضوع الحكم أو متعلّقه بالاضافة إلى ما يلازمه وجوداً في الخارج لامطلق ولا مقيّد ولا مهمل.

أمّا الاطلاق فهو غير معقول حيث إنّ مردّه إلى أنّ ما افترضناه من الموضوع

---

(١) المحاضرات: ٥/٢٢١.

أو المتعلّق للحكم ليس موضوعاً أو متعلّقاً له فإنّ معنى إطلاقه بالاضافة إليه هو أنّه لا ملازمة بينها وجوداً وخارجاً وهو خلف.

وأمّا التقييد فهو لغو محض نظراً إلى أنّ وجوده في الخارج ضروريّ عند وجود الموضوع أو المتعلّق ومعه لامعنى لتقييده به.

وأمّا الاهمال فهو إنّما يتصوّر في مورد القابل لكلّ من الاطلاق والتقييد فإنّ المولى الملتفت إليه لايخلو من أن يلاحظ متعلّق حكمه أو موضوعه بالاضافة إليه مطلقاً أو مقيّداً لاستحالة الإهمال في الواقع وأمّا إذا لم يكن المورد قابلاً لذلك كما نحن فيه فلاموضوع للإهمال فيه.

إلى أن قال فالنتيجة أنّ ما ذكرناه سارٍ في جميع الأُمور المتلازمة وجوداً سواء كانت من قبيل اللازم والملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث فإنّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر كما أنّ الأمر يغني عن الأمر بالآخر وعليه فلامعنى لاطلاق المأمور به بالاضافة إليه فإنّ إطلاقه بحسب مقام الواقع والثبوت غير معقول لفرض تقييده به.

وأمّا إطلاقه بحسب مقام الاثبات فإنّه لغو وكذلك تقييده به في هذا المقام.

وما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ العدم النعتي ملازم للعدم المحموليّ وعليه فتقييد موضوع العامّ بعدم كونه متّصفاً بعنوان خاصّ كالقرشيّة مثلاً لايبقى مجال لتقييده باتّصافه بعدم ذلك العنوان الخاصّ ولا لاطلاقه بالاضافة إليه.

فكما أنّ تقييد المرأة مثلاً باتّصافها بعدم القرشيّة يغني عن تقييدها بعدم اتّصافها بالقرشيّة فكذلك التقييد بعدم اتّصافها بالقرشيّة يغني عن التقييد باتّصافها بعدم القرشيّة ضرورة أنّ مع وجود المرأة في الخارج كان كلّ من الأمرين المزبورين ملازماً لوجود الآخر لامحالة.

فلايبق مع التقييد بأحدهما مجال للاطلاق والتقييد بالاضافة إلى الآخر[(١)].

حاصله أنّ العدم النعتي والعدم المحمولي متلازمان فكلّ واحد منهما يغني عن الآخر فمع تقييد الموضوع بأحدهما لامجال للاطلاق والتقييد بالنسبة إلى الآخر وعليه فإذا كان الموضوع في العامّ مركّباً ومتقيّداً بعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ لكونه أقلّ مؤونة لايبق محلّ لتقييد الموضوع بالاتّصاف أو إطلاقه من جهة الاتّصاف وعدمه حتّى يلزم المحاذير المذكورة وعليه فمع التقيّد بعدم اتّصاف الموضوع فالموضوع مركّب ويجري فيه استصحاب العدم الأزلي.

وربّما يقال يمكن توجيه كلام المحقّق النائيني ﷺ بنحو لاتتوجّه عليه هذه الايرادات بل تندفع بحذافيرها.

بيان ذلك: أنّ مرتبة الجزء متقدّمة على مرتبة الكلّ والأمر الذي يؤخذ جزءاً لابدّ أن يلحظ في مرحلة جزئيّته بالاضافة إلى جميع صفاته لاحتمال دخل بعضها في جزئيّته وترتّب أثره الضمني إذ قد لاتكون ذات الجزء بدون وصف خاصّ جزءاً وذات أثر ضمني.

ثمّ بعد تكميل جهة جزئيّته وأخذه جزءاً مطلقاً أو مقيّداً ببعض الصفات تصل النوبة إلى لحاظه بالاضافة إلى الأجزاء الأُخرى وأخذه معها بلحاظ ترتيب أثر الكلّ لما عرفت أنّ الجزء أسبق رتبة من الكلّ فلحاظه بخصوصيّاته بما هو جزء في نفسه أسبق من لحاظه مع الأجزاء الأخرى الذي هو عبارة أُخرى عن لحاظ الكلّ.

وعليه فيمكن أن يكون نظر المحقّق النائيني ﷺ إلى هذا المعنى وأنّ أخذ الموضوع مع عدم وصفه بنحو التركيب يستلزم أوّلاً لحاظ الموضوع بكامل خصوصيّاته وفي مرحلة جزئيّته فإذا فرض دخالة عدم الوصف في تأثيره كان مقيّداً

---

(١) المحاضرات: ٢٢١/٥.

به ولم يكن مطلقاً ومع تقييده به أغنى عن أخذ عدم الوصف جزءً ولحـاظه كـذلك أسبق رتبةً من لحاظه مع عدم الوصف بنحو المقارنة لما عرفت من اسبقيّة الجزء رتبةً من الكلّ.

وعليه فلايرد إشكال التهافت أو اللغويّة لأنّ ملاحظة الجـزء بـالاضافة إلى أوصافه وتقييده بها وجوداً وعدماً أسبق رتبةً من ملاحظته بالاضافة إلى مقارناته فلاتصل النوبة إلى أخذ العدم جزءاً كما لايستلزم منه إنكار جميع الموضوعات المركّبة حتّى لايكون هناك موضوع مأخوذ بنحو التركيب بل تكون مأخوذة بنحو التوصيف دائماً.

وذلك لأنّ وصف المقارنة وصف انتزاعيّ لادخل له في التأثير إلاّ بلحاظ منشأ انتزاعه وهو ليس إلاّ عبارة عن وجود أحد الجزئين عند وجود الآخر وهذا ليس إلاّ تركّب الموضوع من الجزئين هذا.

ولكن أُجيب عنه بأنّ ملاحظة الموضوع مع عدم الوصف لايلازم تقييده بـه وإن كان دخيلاً في التأثير إذ يمكن أن لايكون دخيلاً في تحقّق أثر الجزء ولكنّه دخيل في تحقّق أثر الكلّ فيكون الجزء مطلقاً بالإضافة إليه بلحاظ جزئيّته وأثره الضمني.

ولكنّه مقيّد به لأخذه جـزءاً آخـر بـلحاظ أثـر الكـلّ ودخـالته في تحـقّقه فلاملازمة بين لحاظه وبين أخذه قيداً كما لامنافاة بين إطلاق الجزء بلحاظ جزئيّته بالاضافة اليه وتقييده به بلحاظ أثر الكلّ هذا مضافاً إلى أنّ عدم الوصف لو فرض أنّه دخيل في تأثير الجزء بما هو جزء فغاية ما يقتضي ذلك هو تقييد الجزء به أمّا أنّه يؤخذ بنحو التوصيف أو بنحو التركيب فهو أجنبيّ عن مفاد هذا البرهان ولا ملازمة بين التقييد وبين أخذه بنحو التوصيف.

وبالجملة وقع الخلط بين الوصف والاتّصاف والذي لابـدّ مـن مـلاحظته في الجزء سابقاً على لحاظ الكلّ هو أوصاف الجزء وهو لايلازم أخـذها عـلى تـقدير

دخالتها بنحو الاتّصاف فتدبّر جيّداً[١].

وبعبارة أُخرى أنّ ملاحظة عدم الوصف في الجزء ولو مع مدخليّته في تأثير الجزء لايلازم تقييد الجزء به بالحمل الأوّلي لأنّ ملاحظة عدم الوصف بنحو القضيّة الحينيّة لاتقتضي تقييداً في الجزء بالنسبة إلى عدم الوصف نظير ملاحظة الايصال في المقدّمات الموصلة فكما أنّ المقدّمات الموصلة ليست مطلقة ولا مقيّدة ولكن لاتنطبق إلاّ على المتقيّدة فكذلك الجزء الملحوظ حين عدم الوصف ليس مطلقاً ولا متقيّداً وإن كان لاينطبق إلاّ على المتقيّد وعليه فلاينافي اللحاظ المذكور مع اعتبار عدم الوصف عدماً محموليّاً بنحو التركيب إذ لا إطلاق حتّى ينافيه ولا تقييد بالحمل الأوّلي في اللحاظ المذكور حتّى يلزم اللغويّة في اعتبار التركيب بل هو لحاظ عدم الوصف مع الجزء وهو يساوي التركيب وعليه فلاحاجة في نفي التقييد إلى استناد التأثير إلى الكلّ بل يمكن نفي التقييد ولو كان مع مدخليّة الوصف في تأثير الجزء اذ عدم الوصف ملحوظ بنحو القضيّة الحينيّة كما لايخفى.

فتحصّل أنّه لادليل على لزوم اتّصاف العامّ بعدم الخاصّ حتّى لايمكن اثباته باستصحاب العدم الأزلي في الأوصاف المقرونة كالقرشيّة بل اللازم هو ملاحظة عدم الخاصّ مع العامّ وهو يساوي التركيب هذا مضافاً إلى أنّ العدم بما هو العدم لايكون وصفاً للشيء فإنّه بطلان محض فلابدّ من أخذه نعتاً من اعتبار خصوصيّة في الموضوع ملازمة لذلك العدم ومن المعلوم أنّه مؤونة فوق مؤونة كما لايخفى.

ومنها ما حكاه المحقّق الاصفهاني ﵀ من أنّ الحاجة إلى أصل العدم الأزليّ إنّما هو للفراغ عن حكم الخاصّ لا للإدخال تحت العموم لصدق عنوان العامّ بلا حاجة إلى الأصل.

---

(١) منتقى الأُصول: ٣/٣٥٠ ـ ٣٥٤.

وعنوان الخاصّ لاينفى بالأصل المذكور إذ الانتساب وكون المرأة من قريش لايكون موضوعاً بوجوده المحمولي بل بوجوده الرابط فنفي كونه المحمولي ليس نفياً لعنوان الخاصّ حتّى ينفى به حكمه بل ملازم له بداهة عدم إمكان الكون الرابط مع نفي الكون المحمولي عقلاً فالأصل بالنسبة إلى عنوان الخاصّ مثبت(١).

وعليه فلامجرى لأصل العدم الأزلي لا في الخاصّ ولا في العامّ أمّا العامّ فلعدم الحاجة إليه في الصدق وأمّا الخاصّ فلأنّ الأصل مثبت.

ويمكن أن يقال ليس الغرض من الأصل إحراز نقيض الخاصّ حتّى يلزم منه أن يكون الأصل مثبتاً بل الغرض هو إحراز عنوان العامّ بنحو التركيب الذي يكون مضادّاً لعنوان الخاصّ وهو المراد الجدّي والعامّ لايصدق باعتبار هذا العنوان الذي يكون مراداً جدّياً على الفرد المشكوك وإن صدق عليه بحسب الإرادة الاستعماليّة فيحتاج في تطبيق العامّ عليه إلى الأصل المزبور ولايلزم منه محذور ولعلّ إليه يؤوّل ما أفاده المحقّق الاصفهاني ﷺ من أنّه ليس الغرض من الأصل هنا وفي أمثاله نفي عنوان الخاصّ به بدواً بل إحراز عنوان مضادّ لعنوان الخاصّ من العناوين الداخلة تحت العموم فينفي حكم الخاصّ بمضادّة هذا العنوان المحرز المحكوم بخلاف حكمه فما هو المترتّب على الأصل بلاواسطة شيء هو حكم العامّ الثابت له بأيّ عنوان غير العنوان الخارج وثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع المضادّ للعنوان الخارج يوجب نفي ضدّه وهو حكم الخاصّ(٢).

لايقال يمكن نفي عنوان الخاصّ أيضاً فإنّ نقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط والوجود الرابط مسبوق بالعدم وإن لم يكن مسبوقاً بالعدم الرابط وعليه

---

(١) نهاية الدراية: ١٩٣/٢.

(٢) نهاية الدراية: ١٩٣/٢.

فلاوجه لتخصيص الفرض من الأصل باحراز عنوان مضادّ لعنوان الخاصّ من العناوين الداخلة تحت العامّ.

لأنّا نقول استصحاب عدم الوجود الرابط لنفي عنوان الخاصّ عن المرأة الموجودة غير جارٍ لأنّه مثبت ولعلّ إليه يرجع ما أفاده المحقّق الاصفهاني ﷺ من أنّ اللازم نفي عنوان الخاصّ عن المرأة حتّى ينفي حكمه عنها فاللازم أن يصدق عليها أنّها ليست بقرشيّة مثلاً وإلاّ فعدم وجود المرأة القرشيّة لايجدي في حكم هذه المرأة نفياً واثباتاً[(١)].

كما لايجدي استصحاب عدم الكرّيّة أزلاً لاثبات عدم كرّيّة هذا الماء المخلوق ساعة.

لايقال فكذا عدم الانتساب في جانب العامّ فإنّ ذات القيد وإن كان قابلاً للاستصحاب إلاّ أنّ التقيّد به لاوجداني ولا تعبّدي إذ التقيّد به ليس على وفق الأصل.

لأنّا نقول كما أفاده المحقّق الاصفهاني ﷺ إنّ التقيّد به بمعنى ارتباط العدم به غير لازم وبمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقّن فيستصحب واضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتّب الحكم وهو ظرف التعبّد الاستصحابي لاظرف اليقين حتّى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين فتدبّره فإنّه حقيق به[(٢)].

ومنها ما في نهاية الأصول من أنّه يرد على القول بعدم التعنون وكون عنوان العامّ تمام الموضوع أنّ معنى تماميّة العنوان في الموضوعيّة دوران الحكم مداره وجوداً

(١) نهاية الدراية: ٢/١٩٣.

(٢) نهاية الدراية: ٢/١٩٣ ـ ١٩٤.

وعدماً والمفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك فإنّ عنوان العامّ متحقّق في ضمن أفراد المخصّص أيضاً وليست مع ذلك محكومة بحكمه.

وبعبارة أوضح في مقام الثبوت والإرادة الجدّيّة إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلاً هو حيثيّة العالميّة فقط.

وإمّا أن لايكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً.

فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص.

وعلى الثاني لا يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بالعدم النعتي او المحمولي فعدم المخصّص إجمالاً بأحد النحوين دخيل ثبوتاً وهذا معنى التعنون وعدم كونه تمام الموضوع.

ثمّ إنّ الظاهر دخالة العدم بعدم النعتيّة والربطيّة فإنّ حكم المخصّص ثابت لوجوده الربطي وانتفاء الوجود الربطي بالعدم الربطي.

فالتحيّض إلى الستّين مثلاً ثابت للمرأة الموصوفة بالقرشيّة وبإزاء هذا الوجود الربطي العدم الربطي فبضمّ المخصّص إلى العامّ يستظهر أنّ التحيّض إلى الخمسين إنّما يكون للمرأة الموصوفة بعدم الانتساب إلى قريش فيتعنون الموضوع بالعدم الربطي والنعتي وقد عرفت أنّه لامجال للاستصحاب في ذلك إلاّ إذا كان بنحو الربطيّة متيقّناً في السابق مع وجود الموضوع(١).

وفيه أنّ دعوى انتفاء الوجود الرابطي بالعدم الرابطي بحيث يكون مقتضاه هو اتّصاف موضوع العامّ بعدم وصف الخاصّ حتّى لايجري فيه استصحاب العدم الأزلي لعدم الحالة السابقة. مندفعة بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه وعليه فيكون نقيض الوجود الرابطي عدمه ومن المعلوم أنّ عدم الوجود الرابطي يكون أعمّ من العدم المحمولي

(١) نهاية الأصول: ٣٣٩/١.

والمأخوذ في جانب العامّ هو نقيض الخاصّ لا العدم الرابطي إذ لا ملزم له بل لاحاجة إليه لأنّ الخاصّ بمنزلة المانع والعامّ بمنزلة المقتضي والمقتضي لايحتاج في اقتضائه إلى الاتّصاف بعدم المانع بل اللازم هو عدم الاتّصاف بالمانع وهو يساوي تركيب موضوع العامّ عن وجود المرأة وعدم اتّصافها بالمانع وعدم اتّصافها بالمانع له حالة سابقة لأنّه عدم محمولي فيمكن استصحابه كما لايخفى.

لايقال إنّ العدم المحمولي غير المنتسب بالمرأة الموجودة لايكون موضوعاً لحكم العامّ لأنّا نقول يكفي إضافة العدم المحمولي إلى المرأة الموجودة في ظرف التعبّد بالاستصحاب ولا حاجة إلى الاضافة المذكورة في ظرف اليقين حتّى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع فتحصّل أنّ دخالة عدم الوصف في تأثير موضوع العامّ بنحو دخالة عدم المانع فلاوجه لاعتبار الاتّصاف بعدم الوصف إذ لا دخالة للاتّصاف في اقتضاء المقتضي وهو الموضوع كما لايخفى.

ومنها ما أفاده أُستاذنا الأراكي ﷺ في الدورة الأُولى من أنّه تارةً يقال زيد وينظر إليه بنظر الفراغ عن وجوده التحقيقي أو التقديري ليس له القيام وأُخرى يقال قيام زيد وينظر إلى ماهيّة زيد بدون اعتبار الوجود أصلاً ليس بموجود في العالم فهذا إن لم يكن زيد موجوداً يكون صادقاً وإن كان موجوداً ولم يكن قائماً أيضا يكون صادقاً والتعبير الحاكيّ عن هذا قولنا ليس زيد قائماً فكأنّه قيل ليست هذه القضيّة بموجودة.

كما أنّ التعبير الحاكي عن الأوّل زيد ليس له القيام ويقال له باصطلاح المنطقيّين القضيّة الموجبة السالبة المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول السلب على النحو الأوّل ليس له حالة سابقة بالفرض والثاني وإن كان له حالة سابقة لكن لم يؤخذ في الدليل موضوعاً في الغالب.

وإثبات الأوّل باستصحاب الثاني لايتمّ إلاّ على الأصل المثبت.

مثلاً عموم مادلّ على أنّ منتهى الحيض في كلّ مرأة هو الخمسون قد خصّص بالقرشيّة فيكون مفادها بعد هذا التخصيص أنّ كلّ امرأة لاتكون قرشيّة ترى الحمرة إلى الخمسين.

ولا شكّ أنّ هذا السلب إنّما هو على نحو السلب بانتفاء المحمول من الموضوع المفروغ الوجود.

وهذا ليس له في المرأة المشكوكة حالة سابقة إذ لم يصدق في زمان هذه المرأة ليست بقرشيّة قطعاً بل الشكّ سارٍ إلى أوّل أزمنة وجودها.

نعم استصحاب عدم تحقّق النسبة بين هذه المرأة وبين قريش كـان له حـالة سابقة لكنّ المفروض أنّ المستفاد من الدليل هو السلب على النحو الآخر لا على هذا النحو فهذا السلب لا أثر له شرعاً.

وبعبارة أُخرى ليس الأثر لعدم تحقّق النسبة بين المرأة وقريش بل لعدم كون المرأة الموجودة إمّا فعلاً وإمّا تقديراً قرشيّة والاستصحاب إنّما هو جارٍ في الأوّل دون الثاني وحيث إنّ الغالب في القضايا السالبة الشرعيّة هو كون السلب مأخوذاً عـلى النحو الأوّل أعني السلب بانتفاء المحمول فلهذا قلّما يتّفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعاً لتنقيح كون الفرد المشكوك باقياً تحت العامّ[1].

وفيه أنّ دعوى الغلبة في أخذ السلب بنحو الموجبة السالبة المحمول في طرف العامّ أوّل الكلام، بل الأمر بالعكس لأنّ عدم اتّصاف عنوان العامّ بوصف الخـاصّ أخفّ مؤونة كما عرفت من اتّصافه بعدم الوصف هذا مضافاً إلى ما في اتّصاف الشيء بالعدم مع أنّه بطلان محض فلابدّ في أخذه نعتاً من اعتبار خـصوصيّة في المـوضوع ملازمة لذلك العدم وهو مؤونة فوق مؤونة.

---

(١) أُصول الفقه: ٢٩٤/٦.

وعليه فالعامّ بعد التخصيص معنون بنحو التركيب من وجود عنوان العامّ وعدم الخاصّ مثل كلّ امرأة موجودة مع عدم انتسابها إلى قريش ترى الحمرة إلى الخمسين لا بنحو الاتّصاف كما مثّله شيخنا الأُستاذ من كلّ امرأة موجودة لاتكون قرشيّة ترى الحمرة إلى الخمسين.

ولعلّه لذلك عدل عن دعوى الغلبة في الدورة الأخيرة وقال إن استظهر من الأدلّة أنّ المقصود من السالبة هو سلب النسبة فقط الذي يتحقّق بأحد الأعدام الثلاثة جرى الاستصحاب وإلاّ فإن استظهر منها ما إذا قصد رفعها عن موضوع محفوظ الوجود ولو لم يكن القضيّة بصورة معدولة المحمول فإن كانت هنا حالة سابقة للعدم الأزلي فهو وإلاّ فلامجال للاستصحاب[1].

ولا كلام فيما عدل إليه إلاّ من جهة أنّ الأولى هو أن يقال إنّ العامّ بعد التخصيص معنون بعنوان تركيبي لكونه أخفّ مؤونة إلاّ إذا قامت القرينة على أنّه معنون بنحو القضيّة السالبة المحمول أو الايجاب العدولي فلاتغفل.

ومنها ما في الدرر من أنّه قد يستظهر من مناسبة الحكم والموضوع في بعض المقامات أنّ التأثير والفاعليّة ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف كما في قضيّة «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لاينجسه شيء» ولهذا لايجدي استصحاب عدم الكرّيّة من الأزل.

وقد يستظهر من المناسبة المذكورة أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف والموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوّم الوصف به كما في قوله ﷺ المرأة ترى الدم إلى خمسين إلاّ أن تكون قرشيّة حيث إنّ حيضيّة الدم إلى الستّين إنّما هي من خاصيّة التولّد من قريش لا أنّ المرأة لها هذه الخاصيّة بشرط التولّد فانتفاء هذا الوصف

---

(١) أُصول الفقه: ٣/٢٥٧ـ٣٥٨.

موجب لنقيض الحكم ولو كان بعدم الموضوع ولهذا يكون استصحاب العدم الأزلي نافعاً[١].

وفيه أوّلاً أنّ المأخوذ في طرف العامّ هو عدم الاتّصاف لكونه أخفّ مؤونة ولو كان المأخوذ في طرف الخاصّ هو الاتّصاف مع الموضوع المفروغ الوجود وعليه فلايتوقّف جريان استصحاب العدم الأزلي على ما إذا كان التأثير في جانب الخاصّ لنفس الوصف دون الموصوف وعليه فالمأخوذ في عموم الماء المنفعل هو الماء وعدم الكرّيّة لكونه أخفّ مؤونة وإن كان التأثير ثابتاً في جانب الخاصّ للماء المتّصف بالكرّيّة فلاتغفل.

وثانياً أنّ تخصيص التأثير في جانب الخاصّ بنفس الوصف دون الموصوف كما ترى بداهة مدخليّة كون الموصوف امرأة ولذا لايتعدّى الحكم عنها إلى غيرها[٢].

اللّهمّ إلاّ أن يكون مقصوده نفي التأثير عن المرأة المقيّدة بشرط التولّد لا مطلق المرأة ولو بنحو التركيب كما لعلّه الظاهر من العبارة.

وثالثاً: أنّ صرف نفي أحد الضدّين لا يثبت الضدّ الآخر أعني التحيّض إلى خمسين[٣].

اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ المراد أنّ نفي الاتّصاف بالقرشيّة مثلاً مع وجود المرأة يوجب تنقيح موضوع العامّ بعد تعنونه بورود الخاصّ بالمرأة الموجودة وعدم اتّصافها بالقرشيّة ومع تنقيح موضوع العامّ يدلّ العامّ على التحيّض إلى خمسين وهو نقيض الحكم بالتحيّض إلى الستّين فمع ثبوت الحكم بالحيض إلى خمسين ينتفي الحكم بالتحيّض إلى الستّين.

---

(١) الدرر: ١/٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) راجع تسديد الأُصول: ١/٢١٩.

(٣) تسديد الأُصول: ١/٥١٤.

ومنها ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد الخميني ﷺ وحاصله أنّ القيد في العامّ بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول ولا يكون من قبيل السلب التحصيلي ممّا لايوجب تقييداً في الموضوع لأنّه غير معقول للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم فهل يمكن أن يقال إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيليّ الصادق مع سلب الموضوع فيرجع إلى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدمّ فلابدّ من فرض وجود الموضوع ومع فرض وجود الموضوع لايخلو إمّا عن الايجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول.

ولو سلّم أنّ الموضوع بعد التخصيص (هو العالم مثلاً) مسلوباً عنه الفسق بالسلب التحصيلي.

ففيه مضافاً إلى كونه مجرّد فرض أنّ صحّة الاستصحاب فيه منوطة بوحدة القضيّة المتيقّنة مع المشكوك فيها وهي مفقودة لأنّ الشيء لم يكن قبل وجوده شيئاً لا ماهيّة ولا وجوداً والمعدوم لايقبل الإشارة لا حسّاً ولا عقلاً فلاتكون هذه المرأة الموجودة قبل وجودها هذه المرأة بل تكون تلك الإشارة من أكذوبة الواهمة واختراعاتها.

فالمرأة المشار إليها في حال الوجود ليست موضوعة للقضيّة المتيقّنة الحاكية عن ظرف العدم لما عرفت أنّ القضايا السالبة لاتحكي عن النسبة ولا عن الوجود الرابط ولا عن الهوهويّة بوجه.

ومناط الصدق والكذب في السوالب مطابقة الحكاية التصديقيّة لنفس الأمر بمعنى أنّ الحكاية عن سلب الهوهويّة أو سلب الكون الرابط كانت مطابقة للواقع لابمعنى أنّ لمحكيها نحو واقعيّة بحسب نفس الأمر ضرورة عدم واقعيّة للأعدام.

وعليه فلاتكون للنسبة السلبيّة واقعيّة حتّى تكون القضيّة حاكية عنها فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلاً بمعنى مسلوبيّة «هذية» المرأة

و«القرشيّة» والانتساب لابمعنى مسلوبيّة الانتساب عن هذه المرأة وقريش وإلاّ يلزم كون الأعدام متمايزة حال عدمها وهو واضح الفساد.

وعليه فالقضيّة المتيقّنة غير القضيّة المشكوك فيها بل لو سلّم وحدتها كان الأصل مثبتاً لأنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأة قرشيّة باعتبار سلب الموضوع أو الأعمّ منه ومن سلب المحمول.

واستصحاب ذلك واثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ مثبت لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقلي وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار واثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب الأعدام الأزليّة في أمثال المقام مطلقا(١).

ويمكن أن يقال أوّلاً أنّ الأمور المذكورة أجنبيّة عن فرض التركيب فإنّ الموضوع إذا كان مركّباً من الأمر الوجوديّ والعدميّ كوجود المرأة وعدم اتّصافها بالقرشيّة أمكن إحرازه بالوجدان والأصل فإنّ وجودها وجدانيّ وعدم اتّصافها بالقرشيّة محرز بأصل العدم الأزلي لأنّ هذه المرأة لم تكن موجودة ولا متّصفة في الأزل والآن كانت كذلك فعدم اتّصافها بالقرشيّة مسبوق بالعلم فيستصحب حتّى بعد وجودها لوحدة الموضوع في القضيّة المشكوكة والمتيقّنة إذ الموضوع في كليهما هو ماهيّة هذه المرأة.

ودعوى أنّ العامّ بعد الخاصّ يتردّد أمره بين الايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول مندفعة بأنّ العامّ بعد الخاصّ مركّب من وجود المرأة وعدم اتّصافها بالقرشيّة لأنّه أخفّ مؤونة من اعتبار الاتّصاف وهو غير الايجاب العدولي والموجبة

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٥٩ ـ ٢٦٩.

السالبة المحمول لأنّهما فرع الاتّصاف والمفروض هو التركيب من وجود عنوان العامّ ونقيض الخاصّ وهو عدم الاتّصاف بالخاصّ كما هو مقتضى تخصيص كلّ عامّ بعنوان الخاصّ فإنّ العامّ بعد التخصيص يكون بحسب الإرادة الجدّيّة نفس عنوان العامّ مع عدم الاتّصاف بالخاصّ لا الاتّصاف بعدم الخاصّ فحديث الترديد بين الأمرين أعني الايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول لا واقع له وقد عرفت أنّه متفرّع على الاتّصاف والمفروض هو عدم ملزم للاتّصاف بل العامّ مركّب من وجود المقتضي وعدم المانع كتركيب العلل التكوينيّة من المقتضي وعدم المانع.

لايقال إنّ نقيض المتّصف بعنوان خاصّ هو المتّصف بعدمه وعليه يكون العامّ متّصفاً بعدم الخاصّ ويتردّد أمره بين الأمرين المذكورين.

لأنّا نمنع عن ذلك إذ نقيض كلّ شيء هو رفعه فنقيض الخاصّ وهو المتّصف بعنوان خاصّ هو عدم المتّصف فيتركّب العامّ بعد التخصيص من عنوان العامّ كالعلماء ونقيض الخاصّ وهو عدم المتّصف بعنوان الخاصّ كالفاسق إذ الخارج عن العامّ هو المتّصف بعنوان الخاصّ وعليه فالداخل هو عنوان العامّ مع عدم كونه متّصفاً بعنوان الخاصّ بالطبع.

وثانياً أنّ عدم معقوليّة السالبة المحصّلة من جهة لزوم جعل الحكم على المعدوم لايلزم بناءً على التركيب لأنّ غير المعقول هو ما إذا جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم وأمّا إبقاء العدم على حاله إلى زمان إحراز وجود شيء والحكم على الموجود المقرون بعدم الوصف فلايكون غير معقول لأنّه جعل على الموجود بضميمة عدم المانع ويكون ذا أثر شرعيّ ولا يكون بلا فائدة.

هذا مضافاً إلى أنّ المقام من باب استصحاب الموضوع لا من باب جعل الحكم على المعدوم إذ عدم اتّصاف هذه المرأة بالقرشيّة استصحاب موضوعيّ.

فيجوز استصحاب هذا العدم إلى زمان وجود المرأة ليترتّب عليه حال وجود

المرأة حكم شرعيّ وعليه فلايلزم من الاستصحاب المذكور أن يحكم برؤية الدم في المرأة قبل وجودها حتّى لايكون معقولاً بل الحكم مترتّب على المرأة الموجودة مع عدم اتّصافها بالخاصّ أعني القرشيّة حال الوجود.

وهو أنّ الدم الذي تراه في حال وجودها وعدم اتّصافها بالقرشيّة استحاضة.

وثالثاً: أنّ مع ما عرفت من أنّ المستصحب هو عدم اتّصاف الموضوع بشيء من الأزل إلى حال وجود الموضوع ويكون الموضوع على الفرض مركّباً من وجود الشيء وعدم كونه متّصفاً بالخاصّ لايلزم تقييداً في الموضوع الموجود حتّى يشكل على الاستصحاب المذكور بأنّ اللازم من الاستصحاب المذكور هو أن لايكون القضيّة المشكوكة متّحدة مع القضيّة المتيقّنة لأنّ الموضوع في المشكوكة هو المرأة الموجودة والموضوع في المعلومة هو ذات المرأة هذا مضافاً إلى أنّ الاستصحاب المذكور يكون مثبتاً لأنّ استصحاب عدم كون هذه المرأة قرشيّة باعتبار سلب الموضوع أو الأعمّ منه ومن سلب المحمول كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار واثبات حكم القسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

اذ استصحاب العدم المذكور وإثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ لايكون إلاّ بانطباق العامّ على الخاصّ بحكم العقل فكما أنّ إثبات حكم القسم من الحيوان لايجوز فكذلك اتّصاف المرأة الموجودة بعدم الاتّصاف مع أنّ المستصحب أعمّ لايجوز لأنّه مثبت.

وذلك لما عرفت من أنّ المفروض أنّ الموضوع مركّب من وجود الموضوع وعدم اتّصافه لا من وجود الموضوع واتّصافه بعدم الخاصّ وعليه فالموضوع في القضيّة المشكوكة هو عدم اتّصاف هذه المرأة وفي المستصحب أيضاً هو عدم الاتّصاف فالوحدة ثابتة بينهما فيحكم ببقاء عدم الاتّصاف من الأزل إلى حال وجود المرأة.

ولايراد من استصحاب عدم الاتّصاف تقييد الموضوع الموجود بوصف أو

اتّصاف حتّى يكون مثبتاً بل المراد منه هو استصحاب عدم اتّصاف هذه المرأة بوصف إلى حال وجودها حتّى يتحقّق كلا جزئي الموضوع أحدهما هو المرأة الموجودة وثانيهما هو عدم اتصافها بوصف كالقرشيّة.

ومن المعلوم أنّ موضوع عدم الاتّصاف سابقاً ولاحقاً هو هذه المرأة ولهذه المرأة ماهيّة شخصيّة قابلة بهذا الاعتبار للإشارة إليها بالنسبة إلى قبل وجودها فالوحدة محفوظة لايقال عدم أتّصاف المرأة بنحو الكلّي لايكون أحد جزئي الموضوع بل الجزء هو عدم اتّصاف هذه المرأة.

لأنّا نقول نعم ولكن عدم اتّصاف هذه المرأة الموجودة هو أحد جزئي الموضوع وله حالة سابقة فيستصحب إلى حال وجود هذه المرأة فيتحقّق كلا جزئي الموضوع فيترتّب عليه الحكم ولذا لايكون مثبتاً هذا.

ورابعاً: أنّ إنكار شيئيّة الأشياء وماهيّتها قبل وجودها كما ترى مع امكان اعتبار الماهيّات الكليّة والجزئيّة في الذهن ولو لم يكن لها وجود في الخارج ومن المعلوم أنّ هذا الاعتبار ليس كأنياب الأغوال من الموهومات بل هو من المعقولات ولذا تقع باعتبار وعاء الذهن موضوعاً للوجود والعدم وللأحكام العرفيّة أو الشرعيّة وعليه فدعوى أنّ هذه المرأة ليست قبل وجودها شيئاً حتّى ماهيّة كما ترى بل لهذه المرأة قبل وجودها شيئيّة في الذهن وهي الماهيّة الشخصيّة وبهذا الاعتبار يقال لم تكن موجودة في الأزل ولا متّصفة بوصف كالقرشيّة وإلاّ فلامجال للاستصحابات العدميّة حتّى في الأعراض إذ لا شيئيّة للأعدام وهو ممّا لايمكن الالتزام به.

وخامساً: أنّ إنكار النسبة في القضايا مساوق لانكار الحمل ولعلّ منشأ ذلك هو الخلط بين الذهن والخارج لأنّ في الخارج ليس شيء بعنوان النسبة بين الشيء ونفسه وبين مصداق شيء وكلّيه ولكنّ الذهن يجعلها متفرّقين ويحمل الشيء على نفسه أو يحمل الكلّي على الفرد وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

ثمّ إنّه ربما قيل إنّ الدليل المخصّص لو كان يتكفّل اخراج المبدأ لكان للبحث في أنّ المأخوذ في عنوان العامّ بعد التخصيص عدمه النعتيّ أو المحموليّ مجال.

ولكنّ الأمر ليس كذلك فإنّ المخصّص يتكفّل إخراج العنوان الاشتقاقي فهو مثلاً يخرج عنوان الفاسق عن دليل وجوب إكرام العلماء لا الفسق وعنوان الشرط المخالف للكتاب عن دليل نفوذ الشروط لا مخالفة الشرط.

وعليه فاذا كان مقتضى المقدّمة الأُولى تقيّد موضوع حكم العامّ بنقيض الخاصّ.

فنقيض الفاسق لا فاسق ونقيض المخالف «اللامخالف» والموضوع يتقيّد به لابعدم الفسق أو عدم المخالفة.

ومن الواضح أنّ تقيّد الموضوع به يرجع إلى أخذه فيه بنحو الاتّصاف النعتيّة ويندفع ذلك بأنّ الفاسق هو المتّصف بالفسق ونقيضه هو عدم المتّصف بالفسق لا المتّصف بعدم الفسق واعتبار عدم الاتّصاف بالفاسق معقول لكونه مسبوقاً بالعلم بخلاف المتّصف بعدم الفسق فإنّه ليس له حالة سابقة فلاتغفل.

وينقدح ممّا تقدّم أنّه لامانع من جريان استصحاب العدم الأزلي لتنقيح موضوع العامّ بعد التخصيص عند الشكّ من جهة الشبهات المصداقيّة إلاّ إذا ثبت أنّ عدم وصف الخاصّ مأخوذ في طرف العامّ بنحو الاتّصاف لا بنحو التركيب ومع عدم وجود قرينة عليه فهو مأخوذ بنحو التركيب بالطبع كما أنّ العلل التكوينيّة مركّبة من المقتضي وعدم المانع.

فكذلك الموضوع فيطرف العامّ بعد التخصيص مركّب من عنوان العامّ وهو المقتضي وعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ ولادليل على الاتّصاف حتّى يكون الايجاب العدولي او الموجبة السالبة المحمول.

وفي الختام اعتذر من جهة إطالة الكلام ولكن لامناص لي من تنقيح هذا

البحث لأنّه ممّا ينفع كثيراً في تضاعيف الفقه والله الهادي إلى سواء السبيل.

التنبيه الرابع:

في التمسّك بالعامّ لكشف حال الفرد من غير ناحية التخصيص كالصحّة.

ذهب بعض إلى جواز التمسّك بعموم أوفوا بالنذور لاحراز صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف عند الشكّ في صحّتها به فيما إذا وقعا متعلّقين للنذر.

بدعوى أنّ الوضوء أو الغسل بالمائع المذكور واجب بالنذر وكلّما وجب الوفاء به لامحالة يكون صحيحاً للقطع بأنّه لولا الصحّة لما وجب الوفاء به.

ثمّ أيّده بما دلّ على صحّة الإحرام قبل الميقات أو صحّة الصيام في السفر بالنذر.

وفيه منع لأنّ التمسّك بالعامّ المذكور إمّا تمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة ضرورة أنّ ذلك العموم خصّص بمثل قوله عليه السلام لا نذر إلاّ في طاعة الله.

فإنّ العامّ المذكور بعد التخصيص يكون معنوناً بما يكون طاعةً له تعالى والتوضّوء بالمائع المضاف والاغتسال به لم يثبت مشروعيّتها وكونها طاعة.

أو تمسّك بالعامّ في الشبهات الموضوعيّة بناء على دلالة نفس صيغة النذر أي قوله لله عليّ على أنّ اللازم في مورد النذر أن يكون مطلوباً شرعيّاً فإنّه هو الذي يصحّ أن يجعل لله عليّ.

ومن المعلوم أنّ صدق المطلوب على التوضّوء والاغتسال بالماء المضاف مشكوك.

هذا كلّه فيما إذا شكّ في مشروعيّة مورد النذر وأمّا مع دلالة الدليل على عدم الجواز فلامجال للتمسّك بالعموم المذكور إذ بالنذر لاينقلب المبغوض عن مبغوضيّته.

وممّا ذكر يظهر أنّ تأيّد الاستدلال بالعامّ المذكور بما ورد في صحّة الصوم في السفر بالنذر أو صحّة الإحرام قبل الميقات بالنذر في غير محلّه لأنّ صحّتها من جهة

الروايات الخاصّة لا من ناحية عموم النذر لما عرفت من أنّ النذر لايوجب انقلاب الحرام حلالاً ولا رواية في المقام حتّى يقاس بهما.

لايقال إنّ الروايات الواردة في صحّة الإحرام قبل الميقات أو الصيام في السفر بالنذر إن كانت كاشفة عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات فليؤمر بهما استحباباً أو وجوباً من دون نذر والمفروض خلافه.

لأنّا نقول لعلّ عدم الأمر بهما لمانع كالمشقّة كما في الأمر بالسواك إذ السواك لا مفسدة فيه وإنّما المانع عن الأمر به هو المشقّة ولا مانع من تحمّل المشقّة بالنذر مع وجود المصلحة.

اللّهمّ إلاّ أن يقال أنّ غاية ذلك هو ارتفاع الوجوب بالمشقّة.

وأمّا الاستحباب فلاوجه لارتفاعه إلاّ أن يقال ولا ملزم لذكر الاستحباب أيضاً.

فلاينافي ما ذكر عدم بيان الاستحباب ولكن ينافيه حرمة الصوم في السفر إذ الحرمة لاتساعد مع الرجحان الذاتي فتأمّل.

فالأولى هو أن يقال إنّ الروايات الدالة على صحّتها بالنذر تدلّ على صيرورتهما راجحين بمجرّد تعلّق النذر بسبب ملازمته لعنوان راجح بعدما لم يكونا كذلك.

كما لعلّه يشهد له ما في الأخبار من حرمة الصوم في السفر وكون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت فافهم.

التنبيه الخامس:

في التمسّك بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص لتعيين التخصّص.

ولايخفى عليك أنّه إذا علم بأنّ إكرام زيد مثلاً غير واجب وشكّ في كون زيد

عالماً أو جاهلاً دار الأمر بين التخصيص والتخصّص بالنسبة إلى أكرم العلماء.

والمعروف حينئذ هو التمسّك بالعامّ لإثبات الثاني بدعوى أنّ أصالة عدم التخصيص في طرف العامّ كما تثبّت لوازمها الشرعيّة فكذلك تثبّت لوازمها العقليّة كعكس النقيض واللوازم العاديّة نظراً إلى أنّ المثبتات من الأصول اللفظيّة حجّة وعليه فيجوز التمسّك بأصالة عدم التخصيص لعدم كون المشكوك المذكور مصداقاً للعامّ فيحكم عليه بأنّه ليس بعالم فيترتّب عليه أحكام الجاهل.

قال الشيخ الأعظم ﵀ إذا علمنا أنّ زيداً مثلاً ممّا لايجب إكرامه وشككنا في أنّه هل هو عالم وخصّص العامّ في هذا المورد أو ليس عالماً فلايخصّص العامّ.

فأصالة عدم التخصيص تقول إنّه ليس بعالم ولو تردّد زيد بين شخصين أحدهما عالم والآخر جاهل وسمعنا قول القائل لاتكرم زيداً يحكم بأنّه زيد الجاهل لأصالة عدم التخصيص فنقول كلّ عالم يجب إكرامه بالعموم وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلّ من لايجب إكرامه ليس بعالم وهو المطلوب وعلى ذلك جرت طريقتهم في الاستدلالات الفقهيّة كاستدلالهم على طهارة الغسالة بأنّها لاتنجّس المحلّ فإن كان نجساً غير منجّس يلزم تخصيص قولنا كلّ نجس منجّس[1].

ولايخفى عليك أنّ عكس النقيض في القضايا العقليّة يكون من لوازم الموجبة الكلّيّة بحكم العقل إذ لو لم يكن كذلك لزم الخلف في صدق أصل القضيّة ألا ترى أنّ صدق كلّ نار حارّة ملازم لصدق كلّ ما لم يكن حارّاً لم يكن ناراً أو صدق كلّ إنسان حيوان ملازم لصدق كلّ ما ليس بحيوان ليس بإنسان.

هذا بخلاف القضايا غير العقليّة فإنّ عكس النقيض ليس من لوازمها العقليّة لإمكان أن يكون المورد مع كونه من مصاديق العامّ لايكون محكوماً بحكمه بل

(١) مطارح الأنظار: ١٩٤.

يخصّصها وعليه فالحكم بلزوم عكس النقيض عقلاً للقضايا الشرعيّة كما ترى بل هو متوقّف على جريان أصالة العموم وعدم ثبوت المخصّص فإنّ القضايا الشرعيّة بعد جريان أصالة العموم وعدم التخصيص تصير كالقضايا العقليّة في الدلالة على عكس النقيض.

وحينئذٍ فإن قلنا بجريان أصالة العموم في أمثال المورد ممّا يكون الشبهة فيها شبهة استنادية كان عكس النقيض مترتّباً عليه وإلاّ فلا.

ودعوى أنّ أصالة العموم وإن كانت حجّة ومن الأمارات اللفظيّة لكن غير قابلة لاثبات اللوازم بها لعدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم نفياً وإثباتاً وإنّما نظره إلى إثبات الكبرى.

مندفعة بما أفاده سيّدنا الامام المجاهد الخميني ﷺ من أنّ عكس النقيض لازم للكبرى الكلّيّة ولايلزم أن يكون العامّ ناظراً إلى تعيين الصغرى في لزومه لها.

فإذا سلّم جريان أصالة العموم وكونها أمارة فلامجال لانكار حجّيّتها بالنسبة إلى لازمها (غير المنفكّ) فلايصحّ أن يقال إنّ العقلاء يحكمون بأنّ كلّ فرد من العامّ محكوم بحكم العامّ واقعاً ومراد جدّاً من غير استثناء ومعه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غير محكوم بحكمه إلاّ أن يلتزم بأنّها أصل تعبّدي لا أمارة(١).

وإن لم نقل بجريان أصالة العموم في الشبهات الاستناديّة فلامجال لعكس النقيض كما لايخفى.

وعليه فينبغي الكلام في جواز جريان أصالة العموم في مثل المقام وعدمه يمكن أن يقال إنّ أصالة العموم كأصالة الحقيقة من الأُصول العقلائيّة والقدر المتيقّن من جريانها هو الشبهة المراديّة لا الشبهة الاستنادية.

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٧١.

فكما أنّ أصالة الحقيقة تجري فيما إذا شكّ في لفظ أنّه استعمل في معناه الحقيقي أو في غيره ويحكم بكونه مستعملاً في معناه الحقيقي ويعين المراد لا فيما إذا علم أنّ اللفظ أستعمل في معنى وشكّ في أنّه معناه الحقيقي أو غيره فكذلك أصالة العموم جارية فيما إذا شكّ في خروج فرد وعدمه لا ما إذا علم بالخروج من الحكم وشكّ في أنّه فرد من العامّ أو ليس بفرد.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ الحقّ أن يقال إنّ هذه الأصول حيث تكون مأخوذة من العقلاء لُبّاً فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن والقدر المتيقّن من إجراء العقلاء هو في الشبهات المراديّة.

ولعلّ السرّ أنّ وجه الحاجة إليها هو الإلزام والالتزام والاحتجاج بين المتكلّم والمخاطب فلو قال أكرم العلماء فلم يكرم المخاطب فرداً من العلماء يلزمه المتكلّم ويحتجّ عليه بأنّه لِمَ لم تكرمه مع أنّ العلماء قد شمل هذا أيضاً كما أنّه لو أكرم المخاطب فرداً وقال المتكلّم لم أكن مريداً لإكرام هذا الفرد كان للمخاطب الزامه والاحتجاج عليه بأنّ لفظك كان عامّاً شاملاً لهذا أيضاً وإن كنت غير مريد لاكرامه كان عليك الاستثناء.

والحاصل أنّ إلزام أحد المتخاطبين للآخر واحتجاجه عليه إنّما يكون في مقامات الشكّ في المراد وأمّا لو كان المراد معلوماً فلا إلزام ولا احتجاج في البين كما لايخفى[1].

ولكن لايخلو هذا عن التأمّل والنظر وسيأتي بيانه فيما يلي إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه فيما إذا كان دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص بالنسبة إلى فرد واحد.

(١) أُصول الفقه: ١/ ٣٠٠.

وأمّا إذا كان ذلك بين فردين كما إذا علمنا بخروج فرد من حكم العامّ ولكن دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعامّ والآخر ليس فرداً له فحينئذٍ تردّد أمر زيد في مثل لايجب اكرام زيد بين زيداً العالم وغيره.

فقد عرفت أنّ الشيخ الأعظم ﷺ ذهب في هذه الصورة أيضاً كالصورة السابقة إلى جريان أصالة عدم التخصيص ووافقه في هذه الصورة جماعة منهم السيّد المحقّق الخوئي ﷺ في المحاضرات حيث قال لامانع من التمسّك بأصالة العموم بالاضافة إلى زيد العالم لفرض أنّ الشكّ كان في خروجه عن حكم العامّ وبذلك يثبت التخصّص في هذه الصورة يعني أنّ الخارج هو زيد الجاهل بناءً على أنّ مثبتاتها حجّة والوجه فيه هو أنّ هذا المورد من موارد التمسّك بها.

حيث إنّ فرديّته للعامّ محرزة والشكّ إنّما هو في خروجه عن حكمه وهذا بخلاف المسألة المتقدّمة حيث إنّها بعكس ذلك تماماً يعني أنّ هناك كان خروج الخارج عن حكم العامّ معلوماً والشكّ إنّما هو في فرديّته له وقد تقدّم أنّه لادليل في مثل ذلك على جريان أصالة العموم لإثبات التخصّص(١).

وفيه أنّ إحراز الفرديّة وعدمه لادخل له في ذلك لأنّ في كليهما نشكّ في خروج الفرد عن حكم العامّ ومقتضى أصالة عدم التخصيص كما أفاد شيخنا الأعظم هو عدم التخصيص فالعمدة هي ملاحظة أنّ أصالة عدم التخصيص في أمثال الموردين الذين نعلم الحكم ونشكّ في كيفيّة محكوميّة الفرد أنّها من باب التخصيص أو التخصّص جارية أم لا.

وقد عرفت تنظير أصالة عدم التخصيص بأصالة الحقيقة وأنّها مختصّة بما إذا شكّ في أصل الحكم كما أنّ أصالة الحقيقة مختصّة بما إذا شكّ في أصل المراد فلاتشمل

---

(١) المحاضرات: ٥/٢٤٣.

أصالة عدم التخصيص ما إذا كان الحكم معلوماً كما أنّ أصالة الحقيقة لاتشمل ما إذا كان المراد من اللفظ معلوماً والشكّ في الاستناد ومقتضى هذا التنظير هو عدم جريان أصالة عدم التخصيص في الموردين لأنّ الشكّ في الاستناد لا المراد.

اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ قياس أصالة عدم التخصيص بأصالة الحقيقة في غير محلّه لأنّ الاستعمال في المراد معلوم في موارد عدم جريان أصالة الحقيقة وإنّما الشكّ في الاستناد من جهة أنّه من باب استعمال اللفظ في معناه أو من باب المجاز فلاأصل في البين للتعيين.

هذا بخلاف المقام فإنّ الحكم وإن كان معلوماً ولكن خروج الفرد عن العامّ مشكوك في الموردين ومع الشكّ في الخروج تجري أصالة عدم التخصيص في الموردين كما ذهب إليه الشيخ الأعظم ﷺ إذ العلم بالحكم لايلازم العلم بخروج الفرد من العامّ وعليه فالشكّ في خروج فرد من العامّ باقٍ ومع بقائه يكون مجرى لأصالة عدم التخصيص إذ هي جارية لتعيين حدود المراد والمفروض أنّ حدوده مشكوك وبجريانه حكم بأنّه عامّ وحدود المراد كالمراد فكما أنّ أصالة عدم التخصيص جارية في المراد فكذلك جارية في تعيين حدوده.

ولذلك استدرك شيخنا الأُستاذ الأراكي في كتاب الطهارة بعد نقل عدم جريان أصالة عدم التخصيص من جهة أنّ مورد هذا الأصل هو الشبهة المراديّة لا الاستناديّة بقوله ولكنّ الأصل الجاري في جانب العموم في موارد معلوميّة الحكم ومجهوليّة العنوان له وجه يمكن القول باعتباره وإن قيل بعدم اعتباره في جانب الحقيقة في الشبهة المراديّة وذلك لأنّ الشبهة في تلك الموارد مراديّة من جهة وغيرها من أُخرى.

أمّا الأُولى فمن حيث الشبهة في إرادة المتكلّم ففي ما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميّته وجاهليّته لايعلم الإرادة الجدّيّة للمتكلّم بـ «أكرم العلماء» هل

هي تعلّقت بكلّ عالم أو بما سوى زيد وهذا بخلاف ما لو علم أنّه أراد بالأسد الرجل الشجاع ولم يعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز فإنّه لا اشتباه في إرادة المتكلّم ومراده أصلاً لأنّ إرادة الرجل الشجاع من لفظ الأسد معلومة وإنّما الشكّ في أمر خارج عن الإرادة وهو أنّه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينة والعلاقة.

وبالجملة فمن هذا الحيث يمكن إدراج الشبهة (في المقام) في الموارد المذكورة في الشبهة المراديّة(١).

وقد حكى في حاشية الدرر عن المحقّق الحائريّ اليزدي ﵀ أيضاً إنّه قال ولكنّ الانصاف الفرق بين التمسّك بأصالة الحقيقة في مورد القطع بالمراد لأنّ المراد الجدّي هناك معلوم بخلاف المقام فيصحّ التمسّك بأصالة العموم لتعيين المراد الجدّي ولازم ذلك كشف حال الموضوع(٢).

إلاّ أنّ شيخنا الأستاذ ﵀ مع ذلك لم يجزم بما استدركه وأفاده أيضاً شيخ الأُستاذ الحائري ﵀ حيث قال فإن حصل الجزم بأنّ مورد الأصل هو مطلق الشبهة الواقعة في مراد المتكلّم من لفظه وإن لم يكن في نتيجة مراده من حيث العمل شبهة فهو المطلوب إلى أن قال وإن لم يحصل الجزم بذلك بأن علم اختصاص مورد الأصل بالشبهة في نتيجة المراد وأنّ الشكّ في المراد مع معلوميّة النتيجة ليس مجراه أو شكّ في أنّه هل يشمل هذا المورد أيضاً أولا فاللازم الاقتصار على المورد المعلوم وهو الشبهة في النتيجة(٣).

ولقائل أن يقول إنّ البنائات العقلائيّة ليست بنائات جزئيّة بحسب الموارد حتّى نشكّ في بنائهم في هذا المورد وعدمه بل البنائات كلّيّة وبكلّيّتها تعمّ هذا المورد

---

(١) كتاب الطهارة: ٢١٠/١ ـ ٢١١.

(٢) الدرر: ٢٢٢/١.

(٣) كتاب الطهارة: ٢١١/١ ـ ٢١٢.

كغيرها وبعبارة أُخرى بناء العقلاء في الشكّ في خروج الفرد من حكم العامّ على إجراء أصالة عدم الخروج وعدم التخصيص وإثبات أنّ العامّ لم يرد عليه التخصيص والفرد غير خارج وهذا الأصل كلّيّ يعمّ الموردين المذكورين في المقام لأنّ في كلّ واحد منهما ينتهي الشكّ إلى احتمال خروج الفرد والبنائات وإن كانت لمصلحة الاحتجاج لكنّها غالبيّة كما في سائر المصالح الموجبة للبنائات.

هذا مضافاً إلى إمكان القول بوجود المصلحة المذكورة في المقام أيضاً إذ بعد إثبات أنّ الفرد ليس من أفراد العامّ يترتّب عليه أحكام الجاهل وهذه الأحكام ممّا تصلح الاحتجاج بها فتدبّر وعليه فلامنافاة لعدم الشكّ من ناحية الحكم في المورد الأوّل مع عموم البناء لأنّ الشكّ في خروج الفرد موجود في هذه الصورة أيضاً.

التنبيه السادس:

في مانعيّة العلم الاجمالي عن أصالة عدم التخصيص وعدمها في العمومات

واعلم أنّه إن كان الحكم المعلوم إجمالاً حكماً غير إلزامي كالعلم بعدم وجوب إكرام زيد المردّد بين العالم والجاهل لايمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص إذ لا يلزم من جريانها مخالفة عمليّة.

وأمّا إذا كان الحكم المعلوم إجمالاً حكماً إلزاميّاً كما إذا قيل لاتكرم زيداً ودار أمر زيد بين زيد الجاهل وزيد العالم فقد يقال إنّ العلم الإجمالي بحرمة إكرام زيد يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص وإن قلنا بجريانها في التنبيه الخامس من جهة كون الشبهة مراديّة لا استناديّة لأنّ العامّ غير متكفّل لبيان حال الأفراد وعليه فيسقط العامّ عن الحجّيّة بالاضافة إلى زيد العالم أيضاً فلايجوز التمسّك بالعامّ لوجوب إكرامه.

ويمكن الجواب عنه بأنّ العامّ وإن لم يكن متكفّلاً لحال الأفراد إلاّ أنّ أصالة عدم التخصيص لا معارض لها في طرف العامّ لخروج بعض الأطراف عن أفراد العامّ وعليه فتجري في العامّ ومع جريانها فيه تدلّ العامّ بالدلالة المطابقيّة على وجوب

إكرام زيد العالم لأنّه مقتضى عموم العامّ ومع دلالته على وجوبه تدلّ بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء الحرمة عن إكرام زيد العالم وإثباتها لزيد الجاهل وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علمين تفصيليّين وهما العلم بوجوب إكرام زيد العالم والعلم بحرمة إكرام زيد الجاهل فلايبقى ترديد في البين[1].

هذا بخلاف ما إذا كان أطراف المعلوم بالإجمال من أفراد العامّ كما إذا قيل لاتكرم زيداً العالم وهو مردّد بين زيدين العالمين فإنّ العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص لمعارضتها في كلّ طرف بجريانها في الطرف الآخر وترجيح أحد الطرفين على الآخر ترجيح من غير مرجّح وعليه فأصالة عدم التخصيص في كلّ طرف ساقطة ومع سقوطها لا دليل على وجوب الإكرام في الطرفين، نعم لو كان لأحدهما مرجّح فأصالة العموم جارية فيه ويعمّه العامّ فتدبّر.

(١) راجع المحاضرات: ٢٤٣/٥.

الخلاصة:

الفصل الثالث
في حجّية العامّ المخصَّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصِّص المجمل

ولا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملاً، وهو إمّا بحسب المفهوم أو بحسب المصداق.

والأوّل: إمّا من جهة دوران المخصّص بين الأقلّ والأكثر، كدوران معنى الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط أو الأعمّ من مرتكب الصغيرة.

وإمّا من جهة دوران المخصّص بين المتباينين، كقولنا: «أكرم العلماء إلاّ زيداً» وافترضنا تعدّد زيد في العلماء.

ثمّ إنّ المجمل المفهومي إمّا متّصل وإمّا منفصل، فهذه أربعة أقسام للمجمل مفهوماً.

والثاني ـ وهو المجمل بحسب المصداق ـ يكون من جهة عروض الاشتباه الخارجي وإن كان مفهوم المخصّص واضحاً، كما إذا شُكّ في فسق شخص ولم تكن له حالة سابقة لتبادل أحواله، فحينئذٍ يشكّ في انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ من جهة الاشتباه الخارجي، وهو على قسمين متّصل ومنفصل، فمجموع ستّة.

لا إشكال في سراية الإجمال حقيقة إلى العامّ فيما إذا كان الخاصّ المجمل متّصلاً،

إذ إجمال المخصّص في هذه الصور يمنع عن انعقاد ظهور العامّ في العموم بحسب المراد سواء كان الإجمال في المخصّص من جهة دورانه بين الأقلّ والأكثر، أو دورانه بين المتباينين، أو شكّ في الانطباق والصدق من ناحية الاشتباه في الأمور الخارجيّة. فهذه ثلاث صور:

وأمّا المجمل المفهومي المنفصل، فلا إشكال في جواز الأخذ بعموم العامّ، لأنّ أصالة عدم التخصيص لا معارض لها، ومورد الاشتباه فيه من قبيل الشبهة البدويّة بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ، والأكثر، وعليه فما لم يعلم خروج فرد من العامّ يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى، كما عليه جرت طريقة العقلاء في مقام الامتثال للأوامر.

كما لا إشكال أيضاً في عدم جواز الأخذ بالعامّ فيما إذا كان المخصّص المنفصل مردّداً بين المتباينين، كقوله: «لا تكرم زيداً»، وهو مردّد بين شخصين من العلماء، وذلك لسقوط أصالة العموم بالنسبة إليهما إذ المخصّص المذكور وإن لم يوجب الإجمال في المفهوم؛ لأنّ الظهور في العامّ منعقد، ولكن يوجب الإجمال حكماً، لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالي بخروج أحدهما، ومعه يسقط العامّ عن الاعتبار بالنسبة إلى مورد التخصيص، ومن المعلوم أنّ تعيين أحدهما بلا مرجّح وتعيين أحدهما لا بعينه ليس مورداً للعامّ، فأصالة العموم في كلّ طرف تعارض أصالة العموم في طرف آخر، فإذا تعارضت أصالة العموم في كلّ طرف صار العامّ، في حكم المجمل، ولا يمكن التمسّك به في طرف أصلاً، فهذه خمس صور، وبقيت صورة واحدة، وهي ما إذا كان المخصّص منفصلاً وكان الاشتباه والإجمال من ناحية الشبهة الخارجيّة، كأن يشتبه فرد بين أن يكون فرداً للخاص، أو باقياً تحت العام ولم يكن أصل منقّح في البين، وهذه هي الشبهة المصداقيّة.

التمسّك بالعام، في الشبهة المصداقيّة

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في المخصّصات اللفظيّة

واستدلّ المجوّزون بأمور، منها:

أنّ العامّ، ظاهر في جميع أفراده الّتي منها الفرد المشتبه، فيشمله حكم العامّ.

بخلاف الخاصّ، فإنّ فرديّة المشكوك للخاصّ غير محرزة حتّى يشمله حكم الخاصّ.

ولاحاجة في شمول العام إلى بيان أنّ زيداً مثلاً فاسق أو عادل، حتّى يقال إنّ العام، ليس متعرضاً لذلك.

ويمكن الجواب عنه، بأنّ العامّ بعد التخصيص لا يكون حجّة، إلاّ فيما سوى المخرج، والمخرج ليس هو خصوص معلوم الفرديّة، بل المخرج، هو العنوان بما هو حاكٍ عن الأفراد الواقعيّة.

وعليه، فحجّيّة ظهور العامّ تسقط بعد التخصيص في الأفراد الواقعيّة للخاصّ، وحينئذٍ يحتاج التمسّك بالعامّ إلى إحراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاصّ واقعاً والعامّ ليس متعرّضاً لذلك، فيما إذا لم يكن أصل منقّح كما هو المفروض.

ولعلّ منشأ هذا التوهّم، هو الخلط بين الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة، إذ العامّ، يكون شاملاً بعمومه المستعمل فيه لجميع الأفراد حتّى المشكوك منها، لصدقه عليه، ولكن ذلك بحسب الإرادة الاستعماليّة، وليس بحجّة بعد تخصيص العامّ، بمصاديق الواقعيّ من الخاصّ.

لأنّ العامّ بعد التخصيص معنون بما سوى الخاصّ، والإرادة الجدّيّة تابعة لعنوان ما سوى الخاصّ، وشمول هذا العنوان للفرد المشكوك غير محرز، فلا يجوز التمسّك بالعامّ فيه.

ومنها، أنّ البعث والزجر قبل وصولها إلى العبد بنحوٍ من أنحاء الوصول، لا يمكن اتّصافهما بحقيقة الباعثيّة والزاجريّة.

ولا فرق بحسب هذا الملاك، بين الحكم وموضوعه مفهوماً ومصداقاً، إذ لا يعقل محرّكيّة البعث، نحو ما لم يعلم بنفسه، أو لا يعلم انطباقه على ما بيده، كما لا يعقل محرّكيّة البعث الغير المعلوم بنحو من أنحائه.

والإرادة والكراهة الواقعيّتان، وإن كانتا موجودتين في مرحلة النفس، وإن لم يعلم بهما، إلاّ أنّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثاً وزجراً، وعلى هذا، يصحّ التمسّك بالعامّ في المصداق المردّد، إذ انطباق العامّ معلوم فيه، فيكون حجّة فيه، ولكن، انطباق الخاصّ على المصداق المردّد غير معلوم، فلا يكون الخاصّ حجّة فيه، والعبرة في المعارضة والتقديم بصورة فعليّة مدلولَي الدليلين، لا بمجرّد صدور الإنشائين.

فمجرّد ورود المخصّص، لا يوجب تخصيص حجّيّة العامّ بما عدا المعنون بعنوان الخاصّ.

وأُجيب عنه، بأنّ المخصّص كاشف نوعيّ عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق ولازمه قصر حكم العامّ على بعض مدلوله، فهنا كاشفان نوعيان لا يرتبط أحدهما بالآخر، وقصر حكم العامّ، لا يدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج، حتّى يتوهّم عدمه مع عدم الانطباق، بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى، اختصاص الحكم العموميّ ببعض أفراده، وحيث إنّه أقوى، فيكون حجّة رافعة لحجّيّة العامّ، بالإضافة إلى بعض مدلوله.

ومنها، أنّ العامّ بعمومه الأفرادي، يشمل كلّ فرد، وبإطلاقه الأحوالي يعمّ كلّ

حالة من حالات الموضوع، ومنها مشكوك الفسق.

والخاصّ يقدّم على العامّ في معلوم الفسق لكونه أقوى حجّة من العامّ، وبقي مشكوك الفسق داخلاً في إطلاق أحوالي العامّ.

يمكن أن يقال، إنّ مع الاعتراف بخروج ذوات أفراد الفاسق واقعاً عن عموم أكرم العلماء لا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالي، بالنسبة إلى تلك الذوات حال الشكّ، لأنّ الحال فرع بقاء أصل الذات، فإذا فرض خروج الذوات فلا معنى لبقاء أحوالها.

ودعوى، أنّ التفرّع بحسب مقام الظهور والدلالة، لا يستلزم التفرّع بحسب مقام الحجّيّة.

مندفعة، بأنّه خلاف الظاهر بحسب مقام الإثبات، لأنّ الحكم ناشٍ عن ملاك واحد لا ملاكين، أحدهما قائم بالذات والآخر بالحال، فالتفكيك في الحجّيّة من دون تعدّد الملاك لا دليل عليه.

فتحصّل أنّ الحقّ، هو عدم صحّة التعويل على العامّ عند عروض الاشتباه في أفراد المخصّص من ناحية الأمور الخارجيّة، فيما إذا كان للمخصّص عنوان ولم يكن أصل موضوعيّ في المقام لتعيين المشتبه وتنقيح الموضوع.

بقي شيء، وهو أنّه ذهب في جامع المدارك إلى أنّه، إذا كان رفع الشبهة من وظائف الشارع في الشبهة المصداقيّة، يكون حكمها حكم الشبهة المفهوميّة من جواز الرجوع إلى عموم العامّ.

وهو كلام متين بالنسبة إلى الكبرى، وأمّا المثال الذي ذكره بعنوان بيان هذه الكبرى، فهو منظور فيه فراجع.

المقام الثاني: في المخصّصات اللبّيّة

والظاهر أنّ حكمها حكم المخصّصات اللفظيّة في عدم جواز التمسّك بالعامّ في

الشبهات المصداقيّة، لأنّ الخارج عن حكم العامّ، هو العنوان لا الأفـراد، والشكّ في مصداق المخصّص، بعد العلم بالتخصيص، لا في التخصيص.

وعليه، فيختصّ الحكم الجـدّيّ في العـامّ بـغير عـنوان الخـاصّ، ومـع هـذا الاختصاص، لا يحرز انطباق العامّ على مورد الشكّ في كونه من مصاديق الخاصّ أو العامّ، ولا فرق في ذلك، بين كون المخصّص لفظيّاً أو لبّيّاً.

ودعوى أنّ للحجّيّة مرتبتين، الأولى، حجّيّة نفس الكبريات والعمومات، وفي هذا المقام لا نحتاج إلى إحراز الصغريات.

الثانية: حجّيّتها بـالنسبة إلى المـصاديق، وفي هـذا المـقام نحـتاج إلى إحـراز المصاديق، فلا يكون قوله لا تشرب الخـمر مـثلاً، حـجّة بـالنسبة إلى هـذا الفـرد الخارجيّ، إلاّ بعد إحراز كونه خمراً.

وإن كان نفس الكبرى في حجّيّتها لا تحتاج إلى إحراز ذلك.

وعلى هذا، فالحكم العقليّ أيضاً على قسمين: الأوّل: حكم كلّيّ، لا يحتاج العقل في حكمه به إلى إحراز الصغرى.

الثاني: حكم جزئيّ، يحتاج في حكمه به إلى العلم بالصغرى والكبرى معاً.

فإذا قال المولى، أكرم جيراني، واعتمد في تخصيصه بحكم العقل بحـرمة إكرام أعداء المولى، أمكن أن يكون إكرام الجيران في نظر المولى بمثابة من الأهمّيّة، بحيث تقتضي إكرام الأفراد الذين تحتمل عداوتهـم له أيضاً احتياطاً لتحصيل الواقع، وإنّما الذي لا يجب هو، إكرام خصوص من ثبتت عداوته، فاعتمد في إخراجهم على الحكم الثاني للعقل، ولا دليل على اعتماده على الحكم الأوّل له حتّى يصير موجباً لإجمـال العامّ.

ولا يخفى عدم جريان هذا البيان في المخصّصات اللفظيّة، إذ الفرض، أنّ المولى بنفسه قد ألقى المخـصّص، فلا يمكن عدم اعتماده عليه، بل يصير حجّة أقوى في قبال

العامّ موجباً لقصر حجّيّته على ما بقي تحته واقعاً.

مندفعة، بأنّ المرتبة الثانية متفرّعة على الأولى، أي العلم بالكبرى، فإذا أحرزت المرتبة الأولى في الخاصّ، بالحكم العقلي أو الإجماع يتعنون العامّ بها قضاءً للجمع بين العامّ والحكم الكلّيّ الكبروي في طرف الخاص، كما يتعنون العامّ بالخاصّ الكلّيّ في المخصّصات اللفظية. فمع تعنون العام، في رتبة متقدّمة على رتبة انطباق الكبرى الكلّيّ على مصاديقه فلا مجال للتمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة، كما لا مجال للتمسّك بالخاصّ فيها، واحتمال اعتماد الشارع في تخصيص العامّ بالمرتبة الثانية دون الأولى.

لا وقع له بعد كون المكشوف بالحكم العقليّ من الكبرى الكلّيّ كاللفظيّ في تخصيص العامّ، وإيجاب قصر حجّيّته على ما بقي تحته، لكون الخاصّ أقوى بالنسبة إلى العامّ مطلقاً، سواء كان الخاصّ لفظيّاً أو لبيّاً.

وتخصيص العامّ بالمكشوف اللبيّ، يكفي لدفع احتمال الاحتياط لتحصيل الواقع، مع عدم إقامة قرينة عليه.

غاية ما يدلّ عليه، الدليل في طرف العامّ وفي طرف الخاصّ، هو بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضيّة الحقيقيّة، ولا تعرّض لهما بالنسبة إلى أنّ الموضوع فيهما هل هو ثابت في الخارج أم لا، إذ لا ارتباط ذلك بمدلول الدليلين، لأنّ مدلولهما هو بيان كبريات لصغريات تقديريّة فقط.

وأمّا الزائد عليه، فهو خارج عن مدلولهما، وعليه فيزاحم الخاصّ العامّ فيما يتكفّله العامّ من ثبوت الحكم على الموضوع العامّ المقدّر الوجود، فيقدّم الخاصّ على العامّ، ومع تقدّمه عليه، يتضيّق العامّ بعدم الخاصّ، فلا يكون حجّة في الفرد المشتبه، لعدم كونه ناظراً إلى تشخيص موضوع حكمه.

فتحصّل أنّه، لا يجوز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة من دون فرق بين

المخصّصات اللفظيّة واللبّيّة.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظيّ أو لبّيّ، فإن قلنا بجواز التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّيّة، فمقتضى أصالة العموم هو، جواز الرجوع إلى العامّ، إذ الشكّ في وجود المخصّص اللفظيّ، والأصل هو العدم.

وإن قلنا بعدم جواز التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّيّة، فلا يجوز الرجوع إلى العموم للعلم بالتخصيص، كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: أنّ محلّ النزاع، في جواز التمسّك بعموم العامّ وعدمه في المخصّصات اللبّيّة، هي القيود التي أمكن أخذها في الموضوع العامّ، وأمّا القيود التي لا يمكن أخذها في الموضوع المذكور كالقيود المتأتّية من قبل إرادة المولى أو أمره، كعنوان الصحّة والفساد، فلاوجه للنزاع فيها، إذ العامّ لا يتعنون بعنوان الصحّة، ومع عدم تعنون العامّ بعنوان الصحّة، مثلاً يصدق العامّ على الفرد المشكوك صحّته.

فإذا شكّ في صحّة عقد وفساده، يمكن الاستناد إلى الإطلاق أو العموم، وإثبات كونه صحيحاً، ولا حاجة إلى إحراز صحّته أوّلاً، ثم الاستناد إلى الإطلاق أو العموم، كما ذهب إليه صاحب الحدائق على ما حكي عنه، حتّى لا يجوز التمسّك بالعامّ عند الشكّ في الصحّة والفساد، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: أنّ عدم التمسّك بالعامّ ولا بالخاصّ في الشبهات المصداقيّة، فيما إذا لم يكن أصل موضوعيّ في المقام، وإلاّ فيرجع إليه، وبه ينقّح موضوع الدليل، مثلاً إذا قيل «أكرم العلماء»، ثمّ قيل «لا تكرم الفسّاق من العلماء»، وشككنا في زيد العالم، أنّه فاسق أو عادل، فإن كان قبلاً عادلاً استصحب ذلك، ويحكم بوجوب إكرامه، وإن كان قبلاً فاسقاً، استصحب ذلك، ويحكم بحرمة إكرامه.

وهذا واضح في الأوصاف المتأخّرة عن وجود الذات التي تعرض على الذات وتجتمع معه أو تفترق عنه أحياناً، كالعدالة والفسق، لأنّ لها حالة سابقة مع حفظ وجود الذات، فيستصحب ذلك، إلاّ إذا كانت الأحوال متبادلة، فلا علم حينئذٍ بالحالة السابقة حتّى يستصحب، فافهم.

وأمّا الأوصاف المقرونة، مع وجود الذات ممّا لم يكن لها حالة سابقة معلومة مع حفظ وجود الذات بل كانت مردّدة من أوّل الأمر، فيقع الكلام فيها من جهة أنّه هل يكون لها أصل موضوعيّ أم لا.

مثلاً إذا شكّ في امرأة أنّها قرشيّة، حتّى تكون مشمولة لما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة القرشيّة بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّة حتّى تكون مشمولة لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة بعد الخمسين استحاضة.

فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها، لأنّها من أوّل وجودها إمّا وجدت قرشيّة أو غير قرشيّة ولا حالة سابقة للقرشيّة أو عدمها، مع حفظ وجود المرأة حتّى يجري فيها الاستصحاب.

ربّما يقال، إنّ استصحاب العدم الأزلي يكفي في مثل المقام حيث إنّ تقيّد وجود المرأة بعنوان القرشيّة لم يكن في الأزل ولو بانعدام الموضوع، فمع الشكّ في وجود التقيّد وعدمه، يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التقيّد المذكور، ومع هذا الاستصحاب، يثبت موضوع العامّ بعد كونه معنوناً بعنوان عدميّ بنحو التركيب لا بنحو الاتّصاف، كما هو المفروض، لأنّ الاتّصاف بالعدم يحتاج إلى مؤونة زائدة.

وعليه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم تقيّد وجود المرأة بالقرشيّة، لأنّ العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ معنون بعدم اتّصافه بالعنوان المخرج، وهو مركّب من العامّ وعدم الاتّصاف بالعنوان المخرج.

وعليه، فالباقي بعد التخصيص، في عموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأة

بعد الخمسين، استحاضة هو امرأة لم يكن بين وجودها وبين قريش انتساب بنحو التركيب من الوجود والعدم، لا الاتّصاف بالعدم.

وحينئذٍ حيث إنّ لتقيّد المرأة الموجودة بالقرشيّة دخلاً في حكم الخاصّ بحسب الدليل، يستصحب عدمه من جهة حدوثه بحدوث المرأة، فيتحقّق الموضوع في طرف العامّ، بجزأيه، جزء بالوجدان، وجزء بالأصل، لأنّ المرأة موجودة بالوجدان وعدم تقيّد وجودها بالقرشيّة محرز باستصحاب العدم الأزليّ، فيتحقّق الموضوع المركّب المترتّب عليه الحكم.

هذا، فيما إذا كان المخصّص، موجباً لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ وعنوان سلبيّ، وهو عدم أتّصافه وتقيّده بعنوان وجوديّ مخصّص، كقولنا «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق منهم»، فإنّ عدم تقيّده محرز باستصحاب العدم الأزليّ، فيتحقّق الموضوع المركّب.

وأمّا إذا كان المخصّص موجباً لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ وعنوان آخر وجودي وهو تقيّده بعنوان وجوديّ، فهو خارج عن محلّ الكلام فيما إذا لم يكن للتقيّد بعنوان وجوديّ حالة سابقة، إذ لا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ فيه، لأنّه أمر وجوديّ، ولا مورد لاستصحاب الأمر الوجوديّ، فيما ليس له حالة سابقة، كصورة تبادل الحالتين، مثلاً إذا قلنا، «أكرم العلماء»، ثمّ قلنا «فليكونوا عدولاً». فلا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ، لأنّ المأخوذ في العامّ هو وجود العدالة لا عدم الفسق، كما لا مورد لاستصحاب وجود العدالة فيما لا يكون حالة سابقة كصورة تبادل الحالتين. هذا كلّه بالنسبة إلى استدلال القائل، بإمكان إحراز المصداق في الشبهات المصداقيّة بالأصل.

وذهب جماعة إلى عدم إمكان إحراز ذلك.

منهم، الشيخ ضياء الدين العراقيّ، حيث قال، إنّ قضيّة التخصيص، مجرّد

إخراج بعض الأفراد أو الأصناف، عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقيّة الأفراد، أو الأصناف، من دون اقتضائه، لإحداث عنوان إيجابيّ أو سلبيّ في موضوع حكم العامّ في الأفراد، أو الأصناف الباقية، وإن فرض ملازمة تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفسّاق، مثلا من باب الاتّفاق مع العدالة، أو عدم الفسق، فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي، المزبور، من جهة عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، حينئذٍ وإنّما موضوع الحكم والأثر، هي ذوات الأفراد الباقية، والتخصيص حينئذٍ يشبه بموت بعض الأفراد، فكما أنّ الموت لا يوجب تعنون الأفراد الباقية بل يوجب تقليلها، فكذلك التخصيص.

أورد عليه بأنّه في مقام الثبوت والإرادة الجدّيّة، إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام، مثلاً هو، حيثيّة العالميّة فقط، وإمّا لا يكون كذلك، بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً.

فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص، وعلى الثاني لا يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع، بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بالعدم النعتي أو المحمولي، فعدم المخصّص إجمالاً بأحد النحوين دخيل ثبوتاً في الحكم، ومع دخالة عنوان عدم المخصّص يجري الأصل.

وأمّا تنظير التخصيص بموت بعض الأفراد ففيه، أنّ الموت يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحلة التطبيق، لأنّ القضايا الحقيقيّة مردّها إلى القضايا الشرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع، وتاليها ثبوت المحمول له، وهذا ليس تقييداً في مرحلة الجعل، ضرورة أنّه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج، فمتى وجد تحقّق حكمه، وإلاّ فلا حكم في هذه المرحلة، أي مرحلة التطبيق.

وهذا بخلاف التخصيص، فإنّه يوجب تقييد الحكم في مرحلة الجعل في مقام الثبوت، بمعنى أنّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ، وفي مقام

الإثبات يدلّ على انتفاء الحكم، مع بقاء الموضوع يعني عن الموضوع الموجود، فيكون من السالبة بانتفاء المحمول، والموضوع في الموت التكويني غير موجود، ويكون الحكم المنحلّ فيه من السالبة بانتفاء الموضوع وعليه فلا وجه للقياس والتنظير المذكور.

ومنهم المحقّق الإصفهاني ﷺ حيث قال، إنّ التخصيص لا يحدث عنواناً إيجابيّاً أو سلبيّاً في موضوع حكم العامّ، بل يمتنع ذلك ببيان أنّه ليس للموضوعيّة للبعث الحقيقيّ الموجود بوجود منشأ انتزاعه مقام إلاّ مقام تعلّق البعث الإنشائيّ بشيء، وجعل الداعي إلى غير ما تعلّق به البعث الإنشائيّ محال، لأنّه مصداق جعل الداعي، والمفروض تعلّقه بهذا العنوان فصيرورته داعياً إلى غير ما تعلّق به خلف محال، فليس شأن المخصّص إلاّ إخراج بعض أفراد العامّ، وقصر الحكم على باقي الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنوناً بعنوان وجوديّ أو عدميّ.

والشاهد على ذلك، أنّ المخصّص إذا كان مثل «لا تكرم زيداً العالم» لا يوجب إلاّ قصر الحكم على ما عداه لا على المعنون بعنوان ما عدا زيد أو شبهه.

يمكن الجواب عنه بأنّ البعث على قسمين، بعث ظاهريّ، وبعث واقعيّ، فالظاهريّ منه متعلّق بالمطلق أو العامّ، والواقعيّ منه غير مذكور وإنّما يكشف بالتخصيصات المتأخّرة فلا يلزم الخلف.

وأمّا استشهاده بإخراج بعض الأفراد لعدم تعنون العامّ في غير محلّه، لأنّ إخراج الفرد إن كان في قوّة إخراج العنوان، فمع إخراجه يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به، وإن لم يكن كذلك فخروج مثله كموت بعض الأفراد ولا يقاس بخروج عنوان الخاصّ.

ومنهم المحقّق النائينيّ ﷺ حيث قال، إنّ ما خرج عن تحت العامّ من العنوان لا محالة يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان، وأنّ هذا التقييد لابدّ أن يكون على مفاد ليس الناقصة، وأنّ هذا العنوان المأخوذ في الموضوع يستحيل تحقّقه قبل وجود

موضوعه، وعليه فلا يمكن إحراز قيد موضوع العامّ بأصالة العدم الأزليّ لعدم حالة سابقة له إن أُريد استصحاب العدم النعتيّ.

ولكون الأصل مثبتاً إن أُريد استصحاب العدم المحمولي، إذ العدم النعتيّ لا يثبت باستصحاب العدم المحموليّ أزلاً.

أُورد عليه بأنّ وجود العرض بذاته وإن كان محتاجاً إلى وجود موضوعه إلاّ أنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلاً، وعليه فدعوى أنّ تقييد الباقي بنقيض عنوان الخارج مستلزم لأن يكون تقييد الباقي على نحو مفاد كان الناقصة.

مندفعة بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، وهو أعمّ من النعتي، وعليه فيكفي أن يكون الباقي مركّباً من وجود العامّ وعدم الاتّصاف بالخاصّ، ومن المعلوم أنّ عدم الاتّصاف مسبوق بالعلم فيمكن إحرازه بأصل العدم الأزليّ، فيكون مع وجود الموضوع وجداناً موضوعاً للحكم.

لا يقال إنّ عدم الانتساب لا يجدي، فإنّ ذات القيد وإن كان قابلاً للاستصحاب إلاّ أنّ الاتّصاف به لا وجدانيّ ولا تعبّديّ، إذ التقيّد والاتّصاف ليس على وفق الأصل.

لأنا نقول إنّ التقيّد بمعنى ارتباط العدم به غير لازم، وبمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقّن فيستصحب، وإضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتّب الحكم، وهو ظرف التعبّد الاستصحابي لا ظرف اليقين، حتّى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين. فإذا شكّ في كون امرأة قرشيّة لم يكن مانع من التمسّك باستصحاب عدم القرشيّة الثابت له قبل تولّد تلك المرأة في الخارج، لأنّ مفاد قضيّة المرأة تحيض إلى الخمسين إلاّ القرشيّة، وإن كان هو اعتبار وصف القرشيّة على وجه النعتيّة في موضوع الحكم بتحيّض القرشيّة بعد الخمسين، إلاّ أنّه لا يستدعي أخذ عدم القرشيّة في موضوع عدم الحكم بتحيّض المرأة بعد الخمسين على

وجه النعتيّة أعني به مفاد ليس الناقصة، وإنّما يستدعي أخذ عدم القرشيّة في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصّلة، فكلّ امرأة لا تكون متّصفة بالقرشيّة باقية تحت العامّ وإنّما الخارج خصوص المتّصفة بالقرشيّة، لا أنّ الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتّصفة بعدم القرشيّة.

بل أخذ عدم ذلك العرض في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصة يحتاج إلى إعمال عناية ومؤونة، وإلاّ فطبع أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم لايقتضي إلاّ أخذه فيه على نحو السالبة المحصّلة دون الموجبة المعدولة.

فتحصّل أنّه لا دليل على لزوم اتّصاف العامّ بعدم الخاصّ، حتّى لا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزليّ في الأوصاف المقرونة كالقرشيّة، بل اللازم هو ملاحظة عدم الخاصّ مع العامّ وهو يساوي التركيب.

ومنهم السيّد المحقّق البروجرديّ ﷺ حيث قال، إنّ الظاهر دخالة العدم بعدم النعتيّة والربطيّة، فإنّ حكم المخصّص ثابت لوجوده الربطيّ، وانتفاء الوجود الربطيّ بالعدم الربطيّ، ولا مجال للاستصحاب في ذلك إلاّ إذا كان بنحو الربطيّة، متيقّناً في السابق مع وجود الموضوع.

وفيه أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، وعليه فيكون نقيض الوجود الرابطيّ عدمه.

وهو أعمّ من العدم المحموليّ، والمأخوذ في جانب العدم هو نقيض الخاصّ لا العدم الرابطيّ، إذ لا ملزم له بل لاحاجة إليه، لأنّ الخاصّ بمنزلة المانع، والعامّ بمنزلة المقتضي، ومن المعلوم أنّ المقتضي لا يحتاج في اقتضائه إلى الاتّصاف بعدم المانع، بل اللازم هو عدم الاتّصاف بالمانع وهو يساوي تركيب موضوع العامّ، وحيث إنّ عدم الاتّصاف بالمانع له حالة سابقة، فيمكن استصحابه، ويكفي في انتساب العدم المحموليّ إلى موضوع العامّ إضافته إلى موضوع العامّ الموجود في ظرف التعبّد بالاستصحاب ولا حاجة إلى إضافته إليه في ظرف اليقين.

ومنهم شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ ليس الأثر لعدم تحقّق النسبة بين المرأة والقريش مثلاً، بل لعدم كون المرأة الموجودة، إمّا فعلاً، وإمّا تقديراً قرشيّة، والاستصحاب إنّما هو جارٍ في الأوّل دون الثاني، وحيث إنّ الغالب في القضايا السالبة الشرعيّة هو كون السلب مأخوذاً على السلب بانتفاء المحمول، قلّما يتّفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعاً لتنقيح كون الفرد المشكوك باقياً تحت العامّ.

يمكن أن يقال، إنّ دعوى الغلبة في أخذ السلب بنحو الموجبة السالبة المحمول في طرف العامّ أوّل الكلام بل الأمر بالعكس، لأنّ عدم اتّصاف عنوان العامّ بوصف الخاصّ أخفّ مؤونة من اتّصافه بعدم الوصف.

وعليه فالعامّ بعد التخصيص معنون بنحو التركيب من وجود عنوان العامّ وعدم الخاصّ.

ومنهم شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ ﷺ حيث قال، قد يستظهر من مناسبة الحكم والموضوع، أنّ التأثير والفاعليّة ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف، كما في قضيّة الماء، إذا بلغ قدر كرّ لاينجّسه شيء، في هذه الصورة لا يجدي استصحاب عدم الكرّيّة من الأزل.

وقد يستظهر من المناسبة المذكورة، أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف، والموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوّم الوصف به كما في قوله ﷺ المرأة ترى الدم إلى خمسين إلاّ أن تكون قرشيّة حيث إنّ حيضيّة الدم إلى الستّين، إنّما هي من خاصّيّة التولّد من قريش، لا أنّ المرأة لها هذه الخاصّيّة بشرط التولّد، فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم ولو كان بعدم الموضوع، وحينئذٍ يكون استصحاب العدم الأزليّ نافعاً.

وفيه، أوّلاً أنّ المأخوذ في طرف العامّ هو عدم الاتّصاف لكونه أخفّ مؤونة، ولو كان المأخوذ في طرف الخاصّ هو الاتّصاف مع الموضوع المفروغ الوجود، وقد

مرّ التفصيل في ذلك، وثانياً أنّ تخصيص التأثير في جانب الخاصّ بنفس الوصف دون الموصوف كما ترى بداهة مدخليّة كون الموصوف امرأة، ولذا لا يجوز التعدّي عنها إلى غيرها، اللّهمّ إلاّ أن يكون مقصوده نفي التأثير عن المرأة المقيّدة بشرط التولّد، لا مطلق المرأة ولو بنحو التركيب.

ومنهم سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال ما حاصله. أنّ القيد في العام، بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول، ولا يكون من قبيل السلب التحصيلي ممّا لايوجب تقييداً في الموضوع، لأنّه غير معقول للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، فهل يمكن أن يقال، إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيليّ الصادق مع سلب الموضوع، فيرجع إلى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدم، فلابدّ من فرض وجود الموضوع، ومع فرض وجود الموضوع لا يخلو إمّا عن الإيجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول.

ولو سلّم أنّ الموضوع بعد التخصيص (هو العالم مثلاً)، مسلوباً عنه الفسق بالسلب التحصيلي، ففيه مضافاً إلى كونه مجرّد فرض أنّ صحّة الاستصحاب فيه منوطة بوحدة القضيّة المتيقّنة مع المشكوك فيها وهي مفقودة، لأنّ الشيء لم يكن قبل وجوده شيئاً لا ماهيّة ولا وجوداً، والمعدوم لا يقبل الإشارة لا حسّاً ولا عقلاً، فلا تكون هذه المرأة الموجودة قبل وجودها هذه المرأة بل تكون تلك الإشارة من أكذوبة الواهمة واختراعاتها، ولا تكون للنسبة السلبيّة واقعيّة حتّى تكون القضيّة حاكية عنها، فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلاً بمعنى مسلوبيّة «هذيّة» المرأة و«القرشيّة»، والانتساب لا بمعنى مسلوبيّة الانتساب عن هذه المرأة وقريش وإلاّ يلزم كون الأعدام متمايزة حال عدمها وهو واضح الفساد.

وعليه فالقضيّة المتيقّنة غير القضيّة المشكوكة فيها.

بل، لو سلّم وحدتها، كان الأصل مثبتاً، لأنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأة

قرشيّة، باعتبار سلب الموضوع، أو الأعمّ منه، ومن سلب الموضوع واستصحاب ذلك وإثبات الحكم للقسم المقابل، أو للأخصّ مثبت، لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقليّ وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار، وإثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح من ذلك، عدم جريان استصحاب الأعدام الأزليّة في أمثال المقام.

ويمكن الجواب عنه أوّلاً، بأنّ الأمور المذكورة أجنبيّة عن فرض التركيب، فإنّ الموضوع إذا كان مركّباً من الأمر الوجوديّ والعدميّ كوجود المرأة وعدم اتّصافها بالقرشيّة، أمكن إحرازه بالوجدان والأصل، للعلم بعدم اتّصافها بالقرشيّة في القبل، فيستصحب حتّى بعد وجودها لوحدة الموضوع في القضيّة المشكوكة والمتيقّنة، إذ الموضوع في كليهما هي هذه المرأة.

ولا يتردّد أمر العامّ بعد الخاصّ بين الإيجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول، لأنّ العامّ بعد الخاصّ مركّب من وجود المرأة، وعدم اتّصافها بالقرشيّة بعدما عرفت من أنّ نقيض الخاصّ هو عدم الاتّصاف بالخاصّ وهو أخفّ مؤونة من اعتبار الاتّصاف والإيجاب العدولي، والموجبة السالبة المحمول فرع الاتّصاف ومحتاج إلى مؤونة زائدة.

وثانياً: بأنّ عدم معقوليّة السالبة المحصّلة من جهة لزوم جعل الحكم على المعدوم لا يلزم بناء على التركيب، لأنّ غير المعقول هو جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، وأمّا إبقاء العدم على حاله إلى زمان إحراز وجود شيء آخر، والحكم على الموجود المقرون بعدم هذا الوصف فلا يكون غير معقول، لأنّه جعل على الموجود المقرون بعدم المانع.

هذا مضافاً إلى أنّ المقام من باب استصحاب الموضوع لا من باب جعل الحكم على المعدوم، حتّى يقال، إنّ لازم الاستصحاب المذكور هو أن يحكم برؤية الدم في

المرأة قبل وجودها وهو غير معقول، بل الحكم مترتّب بعد الاستصحاب على المرأة الموجودة مع عدم اتّصافها بالقرشيّة.

وثالثاً: بأنّ الوحدة في القضيّة المشكوكة والمتيقّنة ثابتة، بناء على تركيب الموضوع، فإنّ الموضوع في القضيّة المشكوكة هو عدم اتّصاف هذه المرأة بالقرشيّة، وفي المستصحب أيضاً هو عدم اتّصافها من الأزل إلى حال وجود المرأة.

ولا يراد من استصحاب عدم الاتّصاف تقييد الموضوع الموجود بوصف، أو اتّصاف حتّى يكون مثبتاً، بل المراد منه هو استصحاب عدم اتّصاف هذه المرأة بوصف إلى حال وجودها حتّى يتحقّق كلا جزئي الموضوع، أحدهما، وهو المرأة الموجودة بالوجدان، وثانيهما وهو عدم اتّصافها بوصف القرشيّة بالأصل.

ورابعاً: بأنّ إنكار شيئيّة الأشياء وماهيّتها قبل وجودها، كما ترى مع إمكان اعتبار الماهيّات الكلّيّة والجزئيّة في الذهن، ومن المعلوم أنّ هذا الاعتبار ليس كأنياب الأغوال من الموهومات، بل هو من المعقولات، ولذا يقع في الذهن موضوعاً للوجود والعدم، وللأحكام العرفيّة أو الشرعيّة. فلاوجه لدعوى أنّ هذه المرأة قبل وجودها ليست شيئاً حتّى ماهيّة، بل لها قبل وجودها شيئيّة في الذهن وهي الماهيّة الشخصيّة، وبهذا الاعتبار حكم بأنّها ليست موجودة في الأزل ولا متّصفة بوصف كالقرشيّة، وإلاّ فلا مجال للاستصحابات العدميّة حتّى في الأعراض، إذ لا شيئية للأعدام وهو ممّا لا يمكن الالتزام به، وينقدح ممّا تقدّم أنّه لا مانع من جريان استصحاب العدم الأزلي لتنقيح موضوع العامّ بعد التخصيص عند الشكّ من جهة الشبهات المصداقيّة. إلاّ إذا ثبت أنّ عدم وصف الخاصّ مأخوذ في طرف العامّ بنحو الاتّصاف لا التركيب، ومع عدم قيام قرينة على الاتّصاف، فالموضوع مأخوذ بنحو التركيب، ولا دليل على حمل الموضوع على الإيجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول، فلا تغفل.

التنبيه الرابع: في التمسّك بالعامّ لكشف حال الفرد من غير ناحية التخصيص

كالصحّة.

ذهب بعض إلى جواز التمسّك بعموم ـ أوفوا بالنذور ـ لإحراز صحّة الوضوء، أو الغسل بمائع مضاف عند الشكّ في صحّتها به، فيا إذا وقعا متعلّقين للنذر بدعوى أنّ الوضوء أو الغسل بالمائع المذكور واجب بالنذر وكلّ ما وجب الوفاء به فهو صحيح، للقطع بأنّه لولا الصحّة لما كان واجب الوفاء به.

وأيّده بصحّة الإحرام بالنذر قبل الميقات، أو صحّة الصيام بالنذر في السفر.

وفيه منع واضح، فإنّ العموم المذكور خصّص بمثل قوله ﷺ لا نذر إلاّ في طاعة الله فقوله ـ أوفوا بالنذور ـ بعد التخصيص، يكون معنوناً بالنذور التي تكون في طاعة الله تعالى وعليه، فالتمسّك بهذا العامّ في التوضّؤ والاغتسال المذكورين مع عدم ثبوت شرعيّتها والشكّ فيها، تمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة، وأمّا صحّة الصوم في السفر، أو الإحرام قبل الميقات بالنذر، فمن جهة ورود الروايات الخاصّة فيها ولا رواية في المقام بالخصوص حتّى يقاس بها.

التنبيه الخامس: في جواز التمسّك بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص لتعيين التخصّص، وعدمه.

ولا يذهب عليك أنّه إذا علم بأنّ إكرام زيد مثلاً غير واجب، ولكن شكّ في كون زيد عالماً أو جاهلاً، دار الأمر بين التخصيص والتخصّص بالنسبة إلى عموم «أكرم العلماء»، والمعروف هو، جواز التمسّك بالعامّ لإثبات الثاني بدعوى أنّ أصالة عدم التخصيص في طرف العام، كما تثبت لوازمها الشرعيّة فكذلك تثبت لوازمها العقليّة، كعكس النقيض واللوازم العادية، نظراً إلى حجّيّة مثبتات الأُصول اللفظيّة، وعليه، فيجوز التمسّك بأصالة عدم التخصيص لإثبات عدم كون المشكوك من مصاديق العامّ فيحكم عليه بأنّه ليس بعالم ويترتّب عليه أحكام الجاهل، فإذا ثبت جريان أصالة العموم يمكن أن يقال، كلّ عالم يجب إكرامه بالعموم وينعكس بعكس

النقيض إلى أنّ كلّ من لا يجب إكرامه ليس بعالم وهو المطلوب.

ودعوى أنّ أصالة العموم كأصالة الحقيقة من الأُصول العقلائيّة والقدر المتيقّن من جريانها هو الشبهة المراديّة لا الشبهة الاستناديّة.

فكما أنّ أصالة الحقيقة تجري فيما إذا شكّ في لفظ أنّه استعمل في معناه الحقيقيّ، أو في غيره، ويحكم بكونه مستعملاً في معناه الحقيقيّ ويعيّن المراد لا فيما إذا علم أنّ اللفظ استعمل في معنى، وشكّ في أنّه معناه الحقيقيّ أو غيره.

فكذلك أصالة العموم تجري فيما إذا شكّ في خروج فرد وعدمه، لا ما إذا علم بخروج فرد وشكّ في أنّه فرد للعامّ أو ليس بفرد له.

مندفعة بأنّ قياس أصالة العموم بأصالة الحقيقة في غير محلّه. لأنّ الاستعمال في المراد معلوم في موارد عدم جريان أصالة الحقيقة، وإنّما الشكّ في الاستناد من جهة أنّه من باب استعمال اللفظ في معناه أو من باب المجاز فلا أصل في البين لتعيين ذلك.

بخلاف المقام، فإنّ الحكم وإن كان معلوماً، ولكن خروج الفرد عن العامّ مشكوك ومع الشكّ في الخروج تجري أصالة العموم وعدم التخصيص، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم ﷺ، إذ العلم بالحكم لا يلازم العلم بخروج الفرد من العامّ، وعليه فالشكّ في خروج فرد من العامّ وعدمه باقٍ بحاله، ومعه تجري أصالة عدم التخصيص لتعيين أنّ الخارج ليس فرداً من العامّ.

والسرّ في ذلك، أنّ الشبهة في هذه الموارد مراديّة من جهة، وغير مراديّة من جهة أُخرى، أمّا الأُولى فمن حيث الشبهة في إرادة المتكلّم، ففيما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميّته وجاهليّته، لا يعلم أنّ الإرادة الجدّيّة للمتكلّم بـ «أكرم العلماء» تعلّقت بكلّ عالم أو بما سوى زيد فيؤخذ بأصالة العموم، ويقال إنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بكلّ عالم وهي شبهة مراديّة.

وهذا بخلاف ما لو علم أنّه أراد بالأسد ـ الرجل الشجاع ـ ولم يعلم أنّه حقيقة

فيه أو مجاز، فإنّه لا اشتباه في إرادة المتكلّم ومراده أصلاً، لأنّ إرادة الرجل من الشجاع من لفظ الأسد معلومة، وإنّما الشكّ في أمر خارج عن الإرادة، وهو أنّه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينة وعلاقة المجاز.

ولايضرّ في كون المقام من الشبهة المراديّة، معلوميّة حكم المورد، لأنّ الشكّ من ناحيّة الخروج وعدمه يكفي في كونه من الشبهة المراديّة.

وإليه يؤول ما في الدرر من أنّ الإنصاف هو الفرق بين التمسّك بأصالة الحقيقة في مورد القطع بالمراد، لأنّ المراد الجدّيّ هناك معلوم، بخلاف المقام، فيصحّ التمسّك بأصالة العموم لتعيين المراد الجدّيّ، ولازم ذلك كشف حال الموضوع انتهى.

وأوضح من المقام، هو ما إذا كان دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص بالنسبة إلى فردين، كما إذا علمنا بخروج فرد من حكم العامّ، ولكن دار أمره بين فردين، أحدهما فرد للعامّ، والآخر ليس فرداً له.

فحينئذٍ تردّد أمر زيد في قوله، لا يجب إكرام زيد بين زيد العالم وغيره، وحيث إنّ الشبهة مراديّة الفرض الشكّ في خروج زيد العالم عن العامّ، تجري أصالة العموم بالنسبة إليه.

وبذلك يثبت أنّ الخارج هو زيد الجاهل ونتيجة ذلك هو التخصّص.

التنبيه السادس: في مانعيّة العلم الإجمالي عن جريان أصالة عدم التخصيص وعدمها في العمومات.

لا إشكال في عدم المانعيّة، فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً غير إلزاميّ كالعلم بعدم وجوب إكرام زيد المردّد بين العالم والجاهل، فإنّه لا يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص، والحكم بوجوب الإكرام، إذ لا يلزم من جريانها مخالفة عملية.

وأمّا إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزاميّاً، فإن كان بعض الأطراف خارجاً

عن أفراد العامّ، فأصالة عدم التخصيص تجري في العامّ، إذ لا معارض لها بعد أنّ المفروض، أنّ الطرف الآخر خارج عن أفراد العامّ، فإذا قيل ـ لا تكرم زيداً ـ، ودار أمر زيد بين زيد الجاهل، وزيد العالم، تجري أصالة العموم في قوله أكرم العلماء، ويحكم بوجوب إكرام زيد العالم، فالعامّ يدلّ بالدلالة المطابقيّة على وجوب إكرام زيد العالم ومقتضى ذلك انتفاء حرمة الإكرام عن إكرام زيد العالم وإثباتها لزيد الجاهل، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علمين تفصيليّين، أحدهما العلم بوجوب إكرام زيد العالم، وثانيها العلم بحرمة إكرام زيد الجاهل.

وأمّا إذا كان أطراف المعلوم بالإجمال من أفراد العامّ، كما إذا قيل لا تكرم زيداً العالم وهو مردّد بين زيدين العالمين فالعلم الإجمالي يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص في كلّ طرف للمعارضة. نعم لو كان لأحدهما مرجّح فأصالة العموم جارية فيه ويعمّه العامّ.

الفصل الرابع
في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص وعدمه

واعلم أنّ الشارع جرت عادته في وضع القوانين وتشريع الشرائع على طريقة كافّة العقلاء فكما أنّ طريقة العقلاء في وضع القوانين المذكورة على ذكر العمومات أو الاطلاقات في فصل أو مادّة وذكر مخصّصاتها أو مقيّداتها أو شرائطها في فصول أو مواد أُخر بالتدريج والانفصال ولذا لم يجوّزوا التمسّك بالعمومات أو المطلقات قبل الفحص عن المخصّصات أو المقيّدات لعدم جريان أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية وبين الإرادة الجدّيّة فيها ما دامت العمومات أو المطلقات في معرض التخصيص أو التقيّد الموجودين في وقت الأخذ بها.

فكذلك تكون عادة الشارع وعليه فلايجوز العمل بالعمومات الشرعيّة ما دام كونها في معرض التخصيص لعدم حجّيّتها بعد عدم جريان أصالة التطابق فيها.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال إنّ كون العمومات والمطلقات من غير فحص في معرض المعارضات يمنعهم عن إجراء أصالة التطابق بين الاستعمال والجدّ ولايكون العامّ حجّة إلاّ بعد جريان هذا الأصل العقلائي وإلاّ فبمجرّد ظهور الكلام وإجراء أصالة الحقيقة والظهور لاتتمّ الحجّيّة فأصالة التطابق من متمّماتها لدى العقلاء[1].

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٧٦.

نعم بعد الفحص اللازم تجري أصالة التطابق وتتمّ الحجّيّة فلو ورد بعد ذلك مخصّص أو مقيّد أو عثرنا عليه اتّفاقاً فهو مقدّم على العامّ لا من باب كون العامّ أو المطلق معلّقاً على عدم المخصّص أو المقيّد واقعاً بحيث يكون العثور عليه أو وروده كاشفاً عن عدم حجّيّته بل من باب كون الخاصّ أو القيد أقوى الحجّتين.

ولذا لايسري إجمال المخصّص أو المقيّد الواردين بعد الفحص إلى العامّ أو المطلق لتماميّة الحجّيّة بالفحص وإجمالها بعد تماميّة الحجّيّة غير مضرّ.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ العامّ حجّة في حدّ ذاته ومن حيث هو ولا نقص في حجّيّة الحيثيّة الذاتيّة وإنّما يجب الفحص لأنّ المخصّص لو كان بحيث لو فحص لظفر به كان وجوده الواقعي حجّة يصحّ به العقاب فهو من باب الفحص عن المعارض كما في الخبر الجامع لشرائط الحجّيّة فإنّ الفحص فيه لأجل أنّ الخبر الآخر لو كان بحيث لو فحص لظفر به يكون حجّة فيتفحّص لأجل أن يعامل بما هو قضيّة جمع الحجّتين على النهج المقرّر[1].

وذلك لمنع الحجّيّة مع عدم الفحص لعدم جريان أصالة التطابق قبل الفحص كما عرفت.

فلايقاس المقام بالخبر الجامع لشرائط الحجّيّة فإنّ جامعيّة الخبر للشرائط توجب حجّيّته في نفسه إذ لانظر للادلّة إلى مزاحماته ومعارضاته هذا بخلاف المقام فإنّ شرائط الحجّيّة لاتتمّ إلاّ بالفحص إذ مع عدمه لاتجري أصالة التطابق بين الإرادة الجدّيّة والاستعماليّة ودعوى أنّ العامّ مستعمل في العموم ويكون العموم مراداً جدّيّاً قبل الفحص كما ترى إذ لم يثبت بناء من العقلاء عليه ولا أقلّ من الشكّ وهو كافٍ في عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص.

---

(١) أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ: ٣٦٦/٣.

لايقال إنّ تمام الدخيل في محكوميّة الظواهر بالكاشفيّة الفعليّة إنّما هو ظهورها الاستعمالي في العموم وعدم إقامة قرينة متّصلة على أنّه ليس بمراد جدّاً بعد كون المتكلّم في مقام إفادة المرام فكلّ ظاهر إذا كان كذلك فهو واجد لجميع ما هو شرط أن يراه العقلاء كاشفاً عن مرام المتكلّم لكنّه إذا كان في قباله كلام منفصل هو كالمخصّص له وكان هذا المنفصل جامعاً لمقوّمات الكاشفيّة فلاريب في أنّه يحكم له بالكاشفيّة عن مرام المولى ومعه فلايمكن بقاء تلك الكاشفيّة للعامّ مثلاً لا لعدم جامعيّته في ذاته لشرائط الكاشفيّة بل لابتلائه بذلك الكاشف الأقوى فهو مزاحم أقوى لكاشفيّته التي هي منشأ انتزاع الحجّيّة[١].

لأنّا نقول والظاهر أنّه لابناء من العقلاء على جريان أصالة التطابق قبل الفحص فيمن استقرّت عادته على ذكر المخصّصات بالانفصال والمتكلّم وإن كان في مقام إفادة المرام ولكنّه يكون على طريقة العقلاء في ذكر المخصّصات ولا أقلّ من الشكّ وعليه فلاتتمّ الحجّيّة نعم بعد الفحص تتمّ الحجّيّة لأنّ العبرة بالمخصّصات الموجودة واحتمال صدور شيءٍ آخر بعداً لايضرّ بجريان أصالة التطابق.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية من أنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّة بخلاف الفحص في الأُصول العمليّة فإنّه عمّا يتمّ الحجّة إذ العقل لايستقلّ بقبح العقاب مع وجود البيان الواصل بنحو المتعارف وإن لم يصل إلى المكلّف بواسطة عدم فحصه[٢].

لما عرفت من أنّ ظهور الكلام لايكون حجّة إلاّ بأصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة وبين الإرادة الجدّيّة وهذه الأصالة لاتجري بدون الفحص وحيث أنّها من متمّمات الحجّة فلاوجه للفرق المذكور في الكفاية من أنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم

---

(١) تسديد الأُصول: ١/٥٢٢.

(٢) الكفاية: ١/٣٥٤.

الحجّة بخلافه هناك فإنّه بدونه لاحجّة فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أنّ الفحص في العمومات التي تكون في معرض المخصّصات الموجودة موجب لتماميّة حجّيّتها بالفعل من دون تعليق فلو ورد مخصّص آخر بعد الفحص اللازم فلايرتفع حجّيّة العمومات بل تصير مورد مزاحمة حجّة أُخرى فيتقدّم الخاصّ على العامّ من جهة كونه أقوى لا من جهة كون الحجّيّة في العامّ معلّقة على عدم ورود الخاصّ.

ثمّ إنّ المناط المذكور في وجوب الفحص للأخذ بالعمومات يجري أيضاً في الأخذ بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد الموجود إذ لايتمّ الحجّيّة في المطلق أيضاً إلاّ بعد الفحص وجريان أصالة التطابق فلايجوز الأخذ بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد الموجود وأمّا بعد الفحص صار المطلق كالعامّ حجّة فعليّة ولايكون حجّيّته معلّقة على المقيّدات الواقعيّة بحيث لو ظفر بمقيّد بعد الفحص اللازم كشف عن عدم الحجّيّة بل يكون المقيّد مقدّماً عليه من باب أقوى الحجّتين.

ولقد أفاد وأجاد في مناهج الوصول حيث قال وقد عرفت عدم حجّيّته عامّ ولا مطلق إلاّ بعد الفحص وأمّا بعد الفحص المتعارف فيصيران حجّة فعليّة فلو عثرنا بعده على مقيّد ينتهي به أمد الحجّيّة ولايكون المطلق معلّقاً على عدم البيان الواقعي بحيث يكون العثور عليه كاشفاً عن عدم حجّيّته وبالجملة لافرق بين العامّ والمطلق من هذه الجهة[(١)].

ثمّ إنّ المناط المذكور لايجري في حجّيّة الظاهر قبل الفحص عن معارضه لأنّ دليل اعتبار الظاهر لانظر له بالنسبة إلى معارضاته فيشمله بعد أصالة الظهور أصالة التطابق وهو حجّة ولايتوقّف حجّيّة الظاهر على الفحص عن معارضاته نعم هذه

---

(١) مناهج الوصول: ٢٧٧/٢.

الحجّيّة ذاتيّة ولاينافي لزوم الفحص عن معارضاته كحجّيّة الأخبار فإنّها ذاتيّة والفحص لأجل أن يجمع بين الحجّتين على النهج المقرّر.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول حيث ذهب إلى جريان البحث في المقام في الظاهر قبل الفحص عن معارضه أيضاً[١].

وفي الختام أذكر نكتة وهي أنّ مناط لزوم الفحص في المنفصلات لايشمل المتّصلات لأنّ عادة العقلاء وسيرتهم في الأولى على ذكر المخصّصات والقيود مع الانفصال بخلاف المتّصلات وعليه فلايلزم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان ولم يصل كما لايلزم الفحص عن قرينة المجاز بالاتّفاق إذ لو كان مخصّص أو قرينة لذكره متّصلاً وحيث لم يكن ذكر منهما علم أنّه لاتخصيص ولا قرينة فينحصر احتمالهما بسقوطه عمداً أو خطأً أو نسياناً وأوّلهما مخالف لفرض وثاقة الرواة والأخيران مخالفان لأصالة عدم الخطأ والنسيان من الأصول العقلائيّة كما أشار إلى ذلك سيّدنا الامام المجاهد ﷺ[٢].

نعم يجب الفحص في المتصلات عن القرائن الموجودة في نفس الروايات كصدرها أو ذيلها إذ كثيراً ما يصلح الصدر أو الذيل للقرينيّة ولذلك لاينبغي تقطيع الروايات لأنّه يوجب حذف ما يصلح للقرينية وقد اهتمّ السيّد المحقّق البروجردي ﷺ لرفع هذه النقيصة عن كتاب الوسائل بتأليف جامع الأحاديث شكر الله سعيه.

وأيضاً يجب الفحص عن النُسَخ مع احتمال اختلافها في بعض الفقرات كالزيادة أو النقيصة ونحوهما ممّا له مدخليّة في المراد والمعنى لاسيّما مع العلم بوجود قرينة وفقدها وأمّا إذا كانت القرينة الموجودة مجملة فهي وإن أوجبت التوقّف ولكن

(١) مناهج الوصول: ٢/ ٢٧٤.

(٢) مناهج الوصول: ٢/ ٢٧٤

لاتوجب الفحص إذ لا مجال له.

ربما قيل يجب الرجوع إلى المصادر الأوّليّة فإنّه ربّما لتبويبها وفصولها مدخليّة في فهم المراد من الروايات فتأمّل.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد والمعيار فيه أن يكون إلى حدّ يخرج العموم عن المعرضيّة للتخصيص سواء علم بالعدم أو اطمئنّ به أو ظنّ به إذ العقلاء لايأخذون بالعموم قبل الفحص أو بعد الفحص الناقص قبل خروج العموم عن المعرضيّة للتخصيص ولا يلزم في ذلك حصول اليأس بل اللازم هو الخروج عن المعرضيّة وإن احتمل وجوده في الواقع بل لو قلنا باشتراط اليأس لزم أن لايبقى لأصالة عدم التخصيص مورد أصلاً إذ قبل الفحص لاتجدي وبعد الفحص لاموضوع لها للعلم أو الاطمئنان بعدم المخصّص وهو كما ترى.

ودعوى أنّ العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضيّة بالفحص عن مخصّصاتها لأنّ الشيء لاينقلب عمّا هو عليه بل القطع الوجداني بعدم المخصّص لها لايوجب خروجها عن المعرضيّة فضلاً عن الاطمئنان(١).

كما ترى لأنّ المراد من المعرضيّة ليس القابليّة للتخصيص حتّى تكون القابليّة باقية بعد العلم أو الاطمئنان بعدم المخصّص بل المراد من المعرضيّة هو كون العمومات مظانّ للتخصيص فمع الفحص بمقدار لازم خرجت العمومات عن كونها مظانّ لذلك وعليه فيكفي الخروج المذكور في جواز الأخذ بها عند العقلاء فلاتغفل.

---

(١) المحاضرات: ٥/٢٧١ ـ ٢٧٢.

الخلاصة:

الفصل الرابع
في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص وعدمه

ولا يخفى أنّ الشارع جرت عادته في وضع القوانين على طريقة كافّة العقلاء، فكما أنّ طريقة العقلاء على ذكر العمومات في فصل، وذكر مخصّصاتها في فصل آخر بالتدريج، ـ ولذا لم يجوّزوا التمسّك بالعمومات قبل الفحص عن مخصّصاتها، لعدم جريان أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدّية ما دام العمومات في معرض التخصيص في وقت الأخذ بها ـ. فكذلك تكون عادة الشارع.

وعليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعيّة عند كونها في معرض التخصيص، لعدم حجّيّتها بعد عدم جريان أصالة التطابق فيها، بل يجب الفحص عن المخصّصات، نعم بعد الفحص وعدم الظفر بها تجري أصالة التطابق وتتمّ الحجّيّة فلو ورد بعد ذلك مخصّص فهو مقدّم على العامّ من باب كون الخاصّ أقوى الحجّتين، لا من باب كون العامّ معلّقاً على عدم المخصّص واقعاً، بحيث يكون الظفر عليه كاشفاً عن عدم حجّيّته.

ولذا، لا يسري إجمال المخصّص إلى العامّ لتماميّة الحجّيّة بالفحص وإجمال المخصّص بعد تماميّة الحجّيّة غير مضرّ.

ولا يجب الفحص عن المخصّصات المتّصلة، كما لا يلزم الفحص عن قرينة المجاز إذ لو كان مخصّص متّصل أو قرينة للمجاز لذكره متّصلاً وحيث لم يذكره متّصلاً علم

أنّه لا تخصيص ولا قرينة على المجاز، واحتمال وجودهما وإسقاطهما عمداً مخالف لوثاقة الرواة، كما أنّ احتمال الخطأ والنسيان لا يساعده أصالة عدم الخطأ والنسيان.

نعم، يجب الفحص عن القرائن الموجودة في نفس الروايات كصدرها، أو ذيلها، إذ كثيراً ما يصلح الصدر، أو الذيل للقرينيّة ولذا لا يجوز الاكتفاء بالمقطّعات من الروايات، وأيضاً يجب الفحص عن النُّسخ مع احتمال اختلافها في بعض الفقرات، كالزيادة أو النقيصة ونحوها، مما له مدخليّة في المعنى، لاسيّما مع العلم بوجود قرينة وفقدها.

بل ذهب بعض إلى لزوم الرجوع إلى المصادر الأوليّة، معلّلاً بأنّ لتبويبها وفصولها مدخليّة في فهم المراد من الروايات، فتأمّل.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد، والمعيار فيه، أن يكون الفحص إلى حدّ يخرج العموم عن كونه مظنّة للتخصيص، فيكفي الخروج المذكور في جواز الأخذ به، فلا تغفل.

الفصل الخامس: في عموميّة التكاليف والخطابات لغير الموجودين والحاضرين

والبحث فيه ينبغي أن يقع في مقامين:

المقام الأوّل: الظاهر أنّ التكاليف التي لاتكون مقرونة بأداة الخطاب أو حروف الخطاب وليست بصيغ الأمر والنهي كقوله تعالى ﴿لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ أو قوله عزّوجلّ ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾ تكون بنحو القضيّة الحقيقيّة فلاتختصّ بالمشافهين بل يعمّ المعدومين والغائبين.

ربّما يشكل تعميم هذه التكاليف بالنسبة إلى المعدومين بأنّ تكليف المعدوم فعلاً وفي حال عدمه لايكون معقولاً إذ البعث والزجر الفعلي بالنسبة إلى المعدوم يستلزم الطلب منه حقيقة ولايكاد يكون الطلب كذلك إلاّ من الموجود بالضرورة.

والجواب عنه واضح بأنّ مصاديق العناوين كعنوان الناس والمستطيع ونحوهما من موضوعات التكاليف منحصرة في الموجودين اذ المصداق لايكون غير الموجود وكلّ طبيعة في القضيّة الحقيقيّة تحكي عن مصاديقها والمعدومات ليست بمصاديق لها وحيث لم يتقيّد الطبيعة بما يجعلها منحصر الانطباق على المصاديق المتحقّقة فعلاً فلامحالة تعمّ مصاديقها بالنسبة إلى كلّ موجود في موطنه من الماضي والحال والاستقبال فالنظر في القضايا الحقيقيّة إلى الموجودين ولو كان الموجود في المستقبل معدوماً في الحال ولكنّ التكليف متعلّق بحيثيّة وجوده لا بعدمه.

وعليه فشمول التكليف لغير الموجودين بالفعل والحاضرين لامانع فيه

بحسب الثبوت.

ولقد أفاد وأجاد في نهاية الأُصول حيث قال الذي يصحّ في المقام ويعقل تحقّقه من المولى الحكيم هو إنشاء التكليف بالنسبة إلى المكلّف بنحو القضيّة الحقيقيّة بحيث يشمل الموجود والمعدوم لكن لا بلحاظ ظرف عدمه بل في ظرف وجوده وفرض تحقّقه ففي قوله تعالى ﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ ليس وجوب الحجّ مقصوراً على من وجد واستطاع حال نزول الآية بل الحكم فيها يعمّ الموجود والمعدوم حاله ولكنّ المعدوم في ظرف عدمه لايكون مشمولاً للحكم الفعلي ولا الإنشائي وإنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه ووجوده بداهة أنّ الموضوع للحكم الإنشائي والفعلي في الآية هو من كان من الناس وصدق عليه عنوان المستطيع والمعدوم في رتبة عدمه ليس من أفراد الناس ولايصدق عليه أنّه مستطيع فلاتعقل سراية الإنشاء إليه فإنّ الحكم المنشأ لايسري من موضوعه إلى شيء آخر نعم إنّما يصير المعدوم حال الخطاب في ظرف وجوده وتحقّق الاستطاعة له مصداقاً لما هو الموضوع في الآية فيتحقّق حينئذٍ بالنسبة إليه التكليف الإنشائي ويتحقّق سائر الشرائط العامّة يصير فعليّاً.

والحاصل أنّ المعدوم في ظرف عدمه ليس مورداً للتكليف بكلا قسميه وبعد وجوده وصيرورته مصداقاً لما هو الموضوع يصير مورداً له[١].

ومقتضى ما ذكر أنّ القضيّة حقيقيّة والحكم فيها متعلّق بالمصاديق الموجودة والقضيّة المذكورة فعليّة بالنسبة إلى المصاديق الموجودة وإنشائيّة بالنسبة إلى ما سيوجد في ظرف وجوده وعليه فلايتعلّق الحكم بالمعدوم وأيضاً لاحاجة في إمكان تعلّق التكليف بالنسبة إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعلي بالموجود

---

(١) نهاية الأُصول: ١/ ٣٥٠.

الاستقبالي نظير الواجب المعلّق كما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني ﷺ بدعوى أنّ إرادة شيء فعلاً ممّن يوجد استقبالاً كإرادة ما لم يمكن فعلاً بل يمكن تحقّقه استقبالاً إذ المراد منه كالمراد ليس موضوعاً للإرادة كي يتوهّم أنّه من باب العرض بلا موضوع بل موضوعها النفس والمراد منه كالمراد تتقوّم به الإرادة الخاصّة في مرتبة وجودها لا في مرتبة وجودهما وهكذا البعث فإنّه فعل قائم بالفاعل وله تعلّق في مرتبة وجوده الاعتباري بالمبعوث والمبعوث إليه وليس كالتحريك الخارجي المماسّ بالمحرّك والمتحرّك[1].

هذا مضافاً إلى ما فيه من أنّ قوام الأمر الاعتباري عند العقلاء بفعليّة وجود المكلّف مع واجديّته للشرائط اللّهمّ إلاّ أن يقال أنّ وجود المكلّف مفروض في ظرفه وهو كافٍ في صحّة الاعتبار ولايلزم في الاعتبار الوجود الفعليّ ولذا صحّت القضايا الحقيقيّة بالنسبة إلى مصاديق موضوعاتها مع أنّ تلك المصاديق موجودة بحسب ظروفها.

وأيضاً لاوقع لما في الكفاية في الجواب عن الشبهة من أن يكون التكليف مجرّد إنشاء الطلب بلا بعث ولازجر بدعوى أنّ ذلك لا استحالة فيه أصلاً فإنّ الإنشاء خفيف المؤونة فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعليّاً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلاحاجة إلى إنشاء آخر فتدبّر[2].

وذلك كما في نهاية الأصول من جهة أنّه إن أُريد به إنشاء الطلب منه في ظرف عدمه بأن يكون في حال العدم موضوعاً للتكليف الإنشائي فهو أيضاً غير صحيح إذ

---

(١) نهاية الدراية: ٢/١٩٩.

(٢) الكفاية: ١/٣٥٥.

لايترتّب عليه الانبعاث ولا غيره من دواعي الإنشاء حال كونه معدوماً وانبعاثه في ظرف وجوده وتحقّق شرائط التكليف فيه ليس من فوائد إنشاء الطلب منه في ظرف العدم بل هو من الآثار المترتّبة على إنشاء الطلب من المكلّف على فرض وجوده(١).

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ موضوع القضيّة الحقيقيّة ليس أعمّ من الموجود والمعدوم بل هو الطبيعة بما هي مرآة وحاكية عن مصاديقها وهي الأفراد الموجودة بحسب ظروفها وممّا ذكر أيضاً ينقدح أنّه لاوجه صحيح لتوجيه التكليف إلى المعدوم بكونه مشروطاً بوجوده وواجديّة الشرائط كما في الكفاية أيضاً(٢).

لأنّ المعدوم لايصلح للتوجيه نحوه بل المعقول هو توجيه التكليف إلى العنوان الكلّي بنحو القضيّة الحقيقيّة بحيث كلّما وجد فرد من الموضوع يصير مورداً للحكم كما أفاده في نهاية الأصول(٣) على أنّك عرفت أنّ المعدوم ليس بمصداق للموضوع في القضايا الحقيقيّة وأيضاً أنّ القضايا ليست بمشروطة وإن أمكن تحليلها إليها في العقل وهكذا لاوقع لتنزيل المعدوم بمنزلة الموجود.

لما عرفت من عدم الحاجة إلى التنزيل لأنّ مصاديق الطبيعة ليست إلاّ الموجودة في الحال والاستقبال ومع كون مصاديقها هي الموجودة لا حاجة إلى التنزيل كما لايخفى.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال وإضافة كلّ إلى الطبيعة تدلّ على كون الاستغراق متعلّقاً بما يتلوه ولمّا لم يتقيّد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحقّقة فلامحالة يكون الحكم على كلّ فرد منه في الماضي والحال والاستقبال كلّ في موطنه فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم فلم تكن الطبيعة طبيعة ولا

(١) نهاية الأُصول: ١/٣٥٠.

(٢) نهاية الاصول: ١/٣٥٦.

(٣) نهاية الاصول: ١/٣٥١.

أفرادها أفراداً حال العدم فلامحالة يكون الحكم في ظرف صدق الطبيعة على الأفراد فكلّ نار حارّة إخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقيّة والمعدوم ليس مصداقاً لشيء كما أنّ الموجود الذهني ليس فرداً بالحمل الشائع فينحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجي من غير أن يكون الوجود قيداً ومن غير أن يفرض للمعدوم وجوداً أو ينزّل منزلة الوجود ومن غير أن تكون القضيّة متضمّنة للشرط[1].

فتحصّل أنّه يكفي في شمول التكاليف بالنسبة إلى غير الموجودين في عصر الصدور كون القضايا حقيقيّة لأنّ موضوعاتها تعمّ كلّ موجود في ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلّق التكليف بالمعدوم فالحكم فعليّ بالنسبة إلى المصاديق الموجودة بالفعل وإنشائيّ بالنسبة إلى المصاديق الموجودة في الظروف الآتية والقضيّة الحقيقيّة حمليّة لا مشروطة وتحليلها إلى المشروطة لايصيرها مشروطة كما لايخفى.

المقام الثاني: أنّ التكاليف المقرونة بأداة النداء أو حروف الخطاب أو التكاليف المنشأة بصيغ الأمر والنهي التي تستلزم المخاطبة مثل قوله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا﴾ أو قوله عزّوجلّ: ﴿إن تنصروا الله ينصركم﴾ أو قوله تبارك وتعالى: ﴿وأنفقوا ممّا رزقناكم﴾ وغير ذلك هل تكون كالتكاليف غير المقرونة بهذه الأمور وغير المنشأة بصيغ الأمر والنهي في التعميم بالنسبة إلى الغائبين أو المعدومين أو لاتكون.

ذهب الشيخ الأعظم ﷺ إلى إمكان الشمول على وجه الحقيقة ولكن لادليل له وعليه فيختصّ الخطاب على وجه الحقيقة بالمشافهين وهذا لفظه والأظهر عندي القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقة إن أُريد من المجاز المبحوث عنه في المقام المجاز في أداة الخطاب إلى أن قال وتحقيق ذلك أنّ أداة الخطاب إنّما هي موضوعة لأن

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٨٦.

يخاطب بها والمخاطبة إنّما تقتضي أن تكون إلى مخاطب يتوجّه إليه الخطاب وذلك لايعقل في حقّ المعدوم إلاّ تنزيله منزلة الموجود وادّعاء أنّه الموجود ومجرّد ذلك يكفي في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبة من دون استلزام لتصرّف آخر في اللفظ باستعماله في غير معناه إلى أن قال ولايعقل الأمر الأعمّ الشامل للمعدومين والموجودين في مدلول أداة الخطاب والوجه في ذلك أنّ الخطاب إمّا من الأمور الحادثة بالأداة كما يراه البعض أو من الأمور التي يكشف عنها الأداة سواء كانت الأداة علامة لها كما في علامة التأنيث والتذكير أو غيرها وعلى التقادير فهي معاني شخصيّة جزئيّة لاتتحمّل العموم كما هو ظاهر لمن تدبّر. نعم يصحّ ذلك (أي العموم) في مدلول مدخول الأداة وأين ذلك من اعتبار العموم في مدلول الأداة.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو بمجرّد الإمكان وأمّا الوقوع فلابدّ له من التماس دليل آخر ولم نجد ما يقضي له فإنّ ما تخيّله البعض من الأدلّة لايقتضي إلاّ الاشتراك في الحكم.

وأمّا أنّ الخطابات القرآنيّة ممّا لوحظ فيها التنزيل المذكور واستعمل في المخاطبة للحاضر ولمن هو منزل منزلته فلم يدلّ عليه دليل ثمّ إنّه قد احتمل بعض المحقّقين في الخطابات القرآنيّة مع القول باختصاصها بالحاضرين شمولها للغائبين لقيام الكتاب والمتلقّون واحداً بعد واحد مقام المتكلّم بها فلم يخاطب بها إلاّ الموجود فكأنّ الكتابة نداء مستمرّ من ابتداء صدور الخطاب إلى انتهاء التكليف والسرّ فيه أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبي إلى الوجود اللفظي ومنه إلى المعنى فمن حيث هو قارّ متكلّم ومن حيث أنّه من المقصودين للخطاب مستمع إنتهى كلامه. أقول وما أفاده أمر معقول لكنّه موقوف على وجود ما يدلّ عليه ولم نقف على ما يقضي بذلك

الاعتبار مع أنّ ما ذكره في السرّ ليس أمراً ظاهراً لايقبل المنع[١].

أُورد عليه أوّلاً: أنّ دعوى كون الشمول للمعدومين الغائبين على وجه الحقيقة مع الالتزام بتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الموجود الحاضر مندفعة بأنّ المخاطبة والتوجيه نحو الغير حقيقة لايمكن إلاّ إذا كان الغير موجوداً وكان بحيث يتوجّه إلى الكلام ويلتفت إليه وفرض الحضور والإلتفات لايوجب كون الخطاب على وجه الحقيقة وإن لم يستعمل أداة الخطاب في غير معناها.

وعليه لو كانت أداة الخطاب للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين كما أنّ قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غير ما وضع له أو رفع اليد عن المخاطبة الحقيقيّة.

وثانياً: كما في الكفاية أنّ الظاهر أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً للخطاب الحقيقي بل هي موضوعة للخطاب الإنشائيّ الايقاعي نعم لايبعد دعوى الانصراف إلى الحقيقي ما لم يمنع عنه مانع.

كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع ضرورة عدم اختصاص الخطابات بمن حضر المسجد بحيث لاتشمل الموجودين في عصره صلّى الله عليه وآله.

وثالثا: أنّ دعوى عدم الدليل على العموم كما ترى إذ عدم اختصاص الخطابات بمن حضر المسجد دليل على العموم فتأمّل.

هذا مضافاً إلى أنّ صحّة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العامّ الواقع تلوها بلا عناية وعلاقة حاكية عن كون الخطابات إنشائيّة لا حقيقيّة.

ويشهد لذلك أنّ القارئ لمثل القرآن الكريم يرى بالارتكاز نفسه مخاطباً بخطابات القرآن الكريم ومتلقّياً للتكاليف بنفسه.

---

(١) مطارح الأنظار: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

وهو ممّا يشهد على أنّ الخطابات القرآنيّة إنشائيّة كالتكاليف الإنشائيّة وتصير فعليّة فيما إذا كان المخاطب موجوداً وحاضراً وملتفتاً وبقيت على الإنشائيّة فيما إذا لم يكن المخاطب موجوداً وحاضراً وملتفتاً إلى أن يصير كذلك وبالجملة فالموضوع كالمتعلّق مأخوذ في القضيّة الحقيقيّة كلّيّاً وهو من وجد وحضر والتفت.

فتحصّل أنّ الخطابات الإنشائيّة متصوّرة بل لعلّها شائعة في الخطابات الكتبيّة إلى كلّ من يرى الكتابة كما ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيراً من يقرء كتابهم بقولهم فاعلم وفافهم واعلم أيّدك الله وغير ذلك.

ثمّ دعوى لزوم تنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر في الخطابات الإنشائيّة كما ترى إذ لا حاجة إلى ذلك بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائي هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته وعليه فلامانع من شموله للغائبين والمعدومين كما أنّه هو المتعارف في الخطابات الكتبيّة مثل قول المؤلّف اعلم أيّدك الله تعالى في الدارين فإنّ المتكلّم في مثل هذا الكلام يخاطب كلّ من يكون قارئاً في ظرف وجوده وقراءته لمكتوبه ثمّ لاينافي عموميّة الحاضر المنادى أو المخاطب كون أدوات النداء موضوعة لايجاد النداء لا لمفهومه أو كون المخاطبة نحو توجّه إلى الحاضر توجّهاً جزئيّاً مشخّصاً.

اذ جزئيّة النداء لاتنافي كلّيّة المنادى كما أنّ جزئيّة البعث لاتنافي كلّيّة المبعوث إليه.

وعليه فالحقّ هو التفصيل بين الخطاب الحقيقيّ الفعلي والخطاب الإنشائي واختيار عدم الإمكان في الأوّل دون الثاني.

وإليه ذهب شيخنا الأراكي ﷺ تبعاً لشيخه الحائري ﷺ حيث قال والحقّ عدم جواز تكليف المعدوم فعلاً وفي حال عدمه كما لايصحّ مخاطبته بغرض التفهيم الفعلي.

ولا إشكال في إمكان تكليفه مشروطاً بزمان وجوده ومخاطبته وتوجيه الكلام نحوه بغرض التفهيم مشروطاً بحال وجوده والتفاته غاية الأمر أنّه يحتاج حينئذ إلى آلة يوصل الكلام إليه من كتابة ونحوها وهذا أعني الخطاب المشروط بوجود المخاطب والتكليف المشروط بوجود المكلّف نظير الوقف المشروط بوجود الموقوف عليه بمكان من الإمكان(١).

وعليه فالخطابات الصادرة عن النبيّ ﷺ أو الأئمّة ﷺ أو غيرهم تكون خطابات إنشائيّة وهي تعمّ الموجودين والمعدومين من دون حاجة إلى تنزيل المعدومين بمنزلة الموجودين لما عرفت من الخطاب الإنشائي متوجّه إلى كلّ مخاطب موجود ملتفت في ظرف وجوده بغرض التفهيم وهو المتداول في الخطابات العامّة من المقنّنين وغيرهم.

وممّا ذكر يظهر أنّه لاحاجة إلى التنزيل المذكور في الخطابات الانشائيّة فلاوجه لما في مناهج الوصول من أنّه لابدّ من التشبّث بتنزيل المعدوم منزلة الموجود(٢).

كما أنّ دعوى أنّ التنزيل المذكور من لوازم القضيّة الحقيقيّة(٣).

مندفعة بما مرّ من أنّ مصاديق القضيّة الحقيقيّة ليست إلاّ الموجودة من دون حاجة إلى تنزيل المعدوم بمنزلة الموجود فلاتغفل.

وأمّا الخطابات القرآنيّة فهي على طوائف:

منها خطابات فعليّة وحقيقيّة بالنسبة إلى النبيّ ﷺ كقوله تعالى: ﴿يا أيّها المدّثّر قم فأنذر﴾.

ومنها: خطابات عامّة إلى النبيّ ﷺ وعموم الناس كقوله تعالى: ﴿يا أيّها

---

(١) أصول الفقه: ٣٦٨/٣.

(٢) مناهج الوصول: ٢٩٠/٢.

(٣) المحاضرات: ٢٧٦/٥.

الناس اتّقوا الله﴾.

فهذه الخطابات خطابات إنشائيّة ولكن كانت بالنسبة إلى النبيّ ﷺ فعليّة وبقيت على الانشائيّة بالنسبة إلى غيره ﷺ قبل قراءته ايّاها لهم وتصير فعليّة لغيره عند وجوده والتفاته إليها وبقيت على الانشائيّة بالنسبة إلى المعدومين إلى حين وجودهم والتفاتهم.

ومنها: خطابات أمر النبيّ ﷺ بأن يخاطب بها كقوله تعالى: ﴿قل لا أسئلكم عليه أجراً﴾ ولا إشكال في أنّها فعليّة بالنسبة إلى الحاضرين وانشائيّة بالنسبة إلى غير الحاضرين والموجودين وتصير فعليّة عند وجودهم وحضورهم.

وكيف كان فخطابات الله سبحانه وتعالى لاتكون متوجّهة إلى الناس من دون وساطة وكفى ذلك في كون الناس مطلقاً سواء كانوا حاضرين في المسجد أو غائبين أو غير موجودين غير مخاطبين بخطاب الله سبحانه وتعالى حقيقة إذ لم يكونوا طرفاً لخطابه تعالى وهو يقتضي أن تكون الخطابات انشائيّة لاحقيقيّة لأنّ المفروض هو نزولها على قلب النبيّ ﷺ ولو لم يكن الناس طرفاً لخطابه تعالى فلامجال لدعوى أنّ الخطابات القرآنيّة الإلهيّة متوجّهة إلى الحاضرين في مجلس الوحي من دون واسطة وقياس النبيّ ﷺ بشجرة موسى على نبيّنا وآله وعليه السلام كما ترى إذ ذلك مع عدم مناسبته مع شأن النبيّ ﷺ غير سديد بعد كون الخطابات نازلة على قلب النبيّ ﷺ فالنبيّ بعد نزولها قرءها للناس.

فتحصّل أنّ حال الحاضرين بالنسبة إلى الخطابات القرآنيّة الإلهيّة كحال غيرهم من الغائبين وغير الموجودين في عدم كونهم طرفاً للخطاب الحقيقي.

ومن المعلوم أنّ مجرّد كون الخطابات الإلهية بداعي الأفهام للناس من دون وجود الطرفيّة للخطاب بلا واسطة لايكفي في كون الخطابات الإلهيّة خطابات حقيقيّة.

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأُصول حيث قال إنّ شمول الخطابات للمعدومين ليس باعتبار حال العدم بل باعتبار ظرف الوجود كيف ولا يكون المعدوم في ظرف العدم مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يا أيّها الناس﴾، مثلاً وفي ظرف وجوده يكون الخطاب بالنسبة إليه حقيقيّاً لا ادّعائيّاً حيث أنّ الكلام التي إليه بداعي الافهام لا بداعي التحسّر وأمثاله فكيف جعل صاحب الكفاية ﷺ الخطابات القرآنيّة خطابات ايقاعيّة غير حقيقيّة[1].

وذلك لما عرفت من أنّ الخطاب الحقيقي فيما إذا كان المكلّف طرفاً للخطاب والمخاطبة وتلقّي الكلام عن المتكلّم من دون وساطة شخص والخطابات القرآنيّة لاتكون من كذلك وإحاطة الله تعالى بجميع خلقه لاتوجب حدوث مخاطبة مع كلّ موجود حاضر ملتفت في ظرف وجوده بل هو يسمع ما خاطبه الله مع نبيّه ﷺ.

فلامحيص إلاّ عن كون الخطابات القرآنيّة العامّة المتوجّهة إلى الناس بداعي الافهام خطابات إنشائيّة تصير فعليّة بالنسبة إلى كلّ حاضر ملتفت إليه ونسبة الحاضرين والغائبين وغير الموجودين إليها سواء لأنّ جميعهم لم يكونوا طرفاً لمخاطبته سبحانه وتعالى بالحقيقة.

ثمرة البحث عن تعميم الخطابات وعدمه

ذكروا للبحث ثمرات منها أنّ بناء على التعميم لاتختصّ حجّيّة ظهور خطابات الكتاب وغيره بالمشافهين بخلاف ما إذا لم نقل بالتعميم فإنّ الحجّيّة حينئذٍ تختصّ بالمشافهين فلاتشمل الغائبين وغير الموجودين.

وفيه كما في الدرر أوّلاً أنّ هذا مبنيّ على اختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد

---

(١) نهاية الأُصول: ١/٢٥٤ ـ ٢٥٥.

إفهامه كما يظهر من المحقّق القمّي ﷺ وقد ذكر في محلّه عدم صحّة المبنى وثانياً: أنّه لا ملازمة بين كون المشافهين مخصوصين بالخطاب وكونهم مخصوصين بالإفهام بل الناس كلّهم مقصودون بالافهام إلى القيامة وإن قلنا بعدم شمول الخطاب إلاّ لخصوص المشافهين(١).

وأمّا ما في كلام المحقّق النائيني ﷺ من وجود الثمرة سواء قلنا بمقالة المحقّق القمي أو لم نقل إذ مع تعميم الخطابات بالنسبة إلى المشافهين وغيرهم يؤخذ بها في غير المشافهين ومع عدم التعميم المذكور يحتاج التسرية إلى قاعدة الاشتراك ولو كانت حجّيّة الخطابات غير مختصّة بمن قصد إفهامه وقاعدة الاشتراك غير جارية مع احتمال اختصاص الخطابات بالموجودين في زمان الحضور. فالثمرة موجودة ففيه:

أوّلاً أنّ احتمال مدخليّة الوجود في زمان الحضور موهون وعليه فلاثمرة لأنّه على فرض التعميم يؤخذ بالعموم وعلى فرض عدم التعميم واختصاص الخطابات بالمشافهين تكون حجّيّتها غير مختصّة بهم فيمكن أن يؤخذ بإطلاق الحجّيّة فلاثمرة وثانياً أنّ معنى عموميّة الحجّيّة وعدم اختصاصها بمن قصد إفهامه هو عدم دخالة خصوصيّة الحضور فلاحاجة إلى قاعدة الاشتراك بعد تعميم الحجّيّة، فافهم.

ومنها صحّة التمسّك بإطلاق الكتاب والسنّة على التعميم بالإضافة إلى الغائبين والمعدومين كقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ فإنّه لا مانع من التمسّك بعمومه للغائبين والمعدومين وإن كانوا مخالفين مع المشافهين في الصنف كوصف الحضور.

هذا بخلاف عدم التعميم واختصاص الخطابات بالمشافهين فإنّها مختصّة بالحاضرين وإثباتها لغيرهم يحتاج إلى تماميّة قاعدة الاشتراك في التكليف هنا.

(١) الدرر: ١/٢٦٦.

وهذه القاعدة لاتجري إلاّ مع اتّحاد الصنف وهو مفقود في المقام من جهة وصف الحضور.

فالآية المذكورة لاتدلّ على وجوب صلاة الجمعة على الغائبين لاحتمال اختلافهم مع المشافهين في الصنف كأن كان وجوبها مشروطاً بحضور السلطان أو نائبه الخاصّ المفقود ذلك الشرط في حقّ الغائبين والمعدومين فلاتجري قاعدة الاشتراك مع عدم الاتّحاد في الصنف.

وفيه أنّه يمكن منع ذلك لجواز التمسّك حينئذٍ بأصالة عدم القيد وأصالة الاطلاق بالنسبة إلى نفس المشافهين لرفع الشكّ في دخالة وصف الحضور ومجرّد كونهم واجدين للشرط لايمنع من جريان الأصل المذكور بالنسبة إلى المشافهين لاحتمال عروض العدم بالنسبة إلى وصف الحضور ومع جريان الأصل المذكور لا مدخليّة لوصف الحضور وعليه فتجري قاعدة الاشتراك لوحدة المشافهين مع الغائبين في الأوصاف الدخيلة في الحكم ولا اعتبار بغير الأوصاف الدخيلة في الحكم كما لايخفى.

أورد عليه بأنّ الأصل المذكور لايجري في المقام إذ مرجع الأصل المذكور إلى قبح إرادة المقيّد من المطلق ولا قبح لإطلاق الخطاب فيما إذا كان المخاطب واجداً للشرط فإهمال القيد لايوجب قبحاً.

وأُجيب عنه بأنّ ذلك صحيح فيما لايتطرّق إليه العدم وأمّا فيما تطرّق إليه العدم والفقدان فأصالة الإطلاق تجري فيه لرفع الشكّ عنه وإلاّ فإرادة المقيّد مع إطلاق الكلام قبيح.

والحضور ممّا يتطرّق إليه الفقدان كما أفاد شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ لأنّ جميع المكلّفين القاطنين في جميع نقاط كرة الأرض لم يكونوا متمكّنين في يوم جمعتهم الحاضرة من الوصول بخدمة الإمام ﷺ أو من نصبه الإمام ﷺ إلاّ أن يجعل تمكّن

البعض شرطاً لتكليف الكلّ وهو كما ترى لم يحتمله أحد[١].

فالحضور لاكلّيّة له لا بالنسبة إلى المكان ولا بالنسبة إلى الزمان ولا بالنسبة إلى الإمام والسلطان ولا بالنسبة إلى المؤمنين فإذا تطرّق الفقدان بالنسبة إلى الحضور فمع اطلاق الدليل وعدم تقييده بالحضور بالنسبة إلى المشافهين يثبت الاتّحاد بين المشافهين وغيرهم فتجري قاعدة الاشتراك ويتعدّى الحكم عن مورد الخطابات إلى غيرهم من الغائبين والمعدومين فلاثمرة بين أن نقول بالتعميم وبين أن لا نقول به كما لايخفى.

وإليه يؤوّل ما في الكفاية حيث قال ولايذهب عليك أنّه يمكن إثبات الاتّحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له ممّا كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به وكونهم كذلك لايوجب صحّة الاطلاق مع إرادة المقيّد منه فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان وإن صحّ فيما لايتطرّق إليه ذلك.

وليس المراد بالاتّحاد في الصنف إلاّ الاتّحاد فيما اعتبر قيداً في الأحكام لا الاتّحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الأنام بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيّام وإلاّ لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام[٢].

وقال أيضاً في الدرر ليس في الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم ولايوجد عندنا وحينئذٍ لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون آخر أو في بعض الحالات دون بعض يدفعه أصالة الإطلاق والله أعلم بالصواب[٣].

أُورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بظهور الثمرة في بعض الأحيان كالتمسّك

(١) أُصول الفقه: ٣٦٩/٣.

(٢) الكفاية: ٣٦٠/١.

(٣) الدرر: ٢٢٦/١.

بالآية لوجوب صلاة الجمعة علينا إذا احتملنا اشتراط وجوبها أو جوازها بوجود الإمام عليه السلام ولو كان الحكم مختصاً بالمخاطبين أو الحاضرين في زمن الخطاب لما ضرّ الإطلاق بالمقصود لتحقّق الشرط وهو حضوره إلى آخر عمر الحاضرين ضرورة عدم بقائهم إلى غيبة وليّ العصر عجّل الله فرجه فلايرد عليه ما أورد شيخنا العلاّمة فراجع[1].

وعليه فوجود الامام بالنسبة إلى المشافهين ممّا لايتطرّق إليه الفقدان ومع اشتراطه فلاحاجة إلى التقييد لأنّ القيد حاصل ولايلزم من الإطلاق نقض الغرض فلايجري فيه أصالة الإطلاق بالنسبة إلى المشافهين حتّى يكونوا متّحدين مع الغائبين فتجري قاعدة الاشتراك هذا بخلاف ما إذا قلنا بالتعميم فتظهر الثمرة اللّهمّ إلاّ أن يقال إن وجود الإمام المحتمل اشتراطه هو وجوده مع بسط يده وحضوره لامطلق الوجود وإلاّ فهو حاصل أيضاً في زمن الغيبة لأنّ الإمام الثاني عشر عليه السلام موجود وتحقّق هذا الوجود أي مع بسط يده إلى آخر عمر الحاضرين معلوم العدم إذ لم يكن الأئمّة عليهم السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله مبسوطي اليد إلاّ في زمن قليل وعليه فأصالة الاطلاق يدفع احتمال اشتراطه فلاثمرة.

---

(١) راجع الدرر: ١/٢٩٤.

الخلاصة:

الفصل الخامس: في عموميّة التكاليف والخطابات لغير الموجودين والحاضرين

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في التكاليف الّتي لا تكون مقرونة بأداة الخطاب وليست بصيغ الأمر، ولا إشكال في كون هذه التكاليف بنحو القضيّة الحقيقيّة، فلا تختصّ بالمشافهين، بل تعمّ الغائبين والمعدومين.

ثم إنّ تعميم التكاليف بنحو القضيّة الحقيقيّة للمعدومين ليس بلحاظ ظرف عدمهم، بل بلحاظ ظرف وجودهم، وفرض تحقّقهم، في مثل قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾[1]، ليس وجوب الحجّ مقصوراً على من وجد واستطاع حال نزول الآية الكريمة، بل الحكم فيها يعمّ الموجود والمعدوم حاله، ولكنّ المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعليّ ولا الإنشائيّ، وإنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه ووجوده بداهة. أنّ الموضوع للحكم الانشائيّ والفعليّ في الآية، هو ـ من كان من الناس ـ وصدق عليه المستطيع،

(١) آل عمران: ٩٧.

والمعدوم في رتبة عدمه ليس من أفراد الناس، ولا يصدق عليه أنّه مستطيع، فلا تعقل سراية الإنشاء إليه، فإنّ الحكم المنشأ لا يسري من موضوعه إلى شيء آخر، نعم إنّما يصير المعدوم حال الخطاب في ظرف وجوده، وتحقّق الاستطاعة له مصداقاً لما هو الموضوع في الآية، فيتحقّق حينئذٍ بالنسبة إليه التكليف الانشائيّ، وبتحقّق سائر الشرائط العامّة يصير فعليّاً.

ومقتضى ما ذكر أنّ القضيّة حقيقيّة، والحكم فيها متعلّق بالمصاديق الموجودة سواء كانت محقّقة الوجود أو مقدّرة الوجود والقضيّة المذكورة فعليّة بالنسبة إلى المصاديق المحقّقة، وإنشائيّة بالنسبة إلى ما سيوجد في ظرف وجوده، وعليه فلا يتعلّق الحكم بالمعدوم.

ولا حاجة معه في إمكان تعلّق التكليف الفعليّ بالنسبة إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعليّ بالموجود الاستقبالي، نظير الواجب المعلّق، بدعوى أنّ إرادة شيء فعلاً ممّن يوجد استقبالاً كإرادة ما لم يكن فعلاً بل يكن تحقّقه استقبالاً.

وذلك لما عرفت من أنّ موضوع القضيّة الحقيقيّة، هو الطبيعة بما هي مرآة وحاكية عن مصاديقها الموجودة بحسب ظروفها، فيشمل التكليف غير الموجودين بنفس القضيّة الحقيقيّة.

وأيضاً، لا وجه لجعل الحمليّة، مشروطة بوجود المعدوم لتوجيه التكليف إلى المعدوم، إذ القضايا الحقيقيّة ليست مشروطة، وإن أمكن تحليلها إليها في العقل.

فتحصّل أنّه يكفي في شمول التكاليف، بالنسبة إلى غير الموجودين في عصر الصدور كون القضايا حقيقيّة لأنّ موضوعاتها تعمّ كلّ موجود في ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلّق التكليف بالمعدوم، فالحكم فعليّ بالنسبة إلى المصاديق الموجودة بالفعل، وإنشائيّ بالنسبة إلى المصاديق الموجودة في الظروف الآتية، والقضيّة

حمليّة لا مشروطة، وتحليلها إلى المشروطة لا يصيّرها مشروطة.

المقام الثاني: أنّ التكاليف المقرونة بأداة النداء والخطاب، أو التكاليف المنشأة بصيغ الأمر والنهي التي تستلزم المخاطبة كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ وقوله عزّ وجلّ: ﴿إن تنصروا الله ينصركم﴾ وقوله تبارك وتعالى: ﴿وأنفقوا ممّا رزقناكم﴾ وغير ذلك هل تكون كغيرها من التكاليف الّتي لا تستلزم المخاطبة في التعميم بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين، أو لا تكون كذلك؟

يمكن القول بالتعميم على وجه الحقيقة، بيان ذلك، أنّ أداة الخطاب. وإن كانت موضوعة لأن يخاطب بها، والمخاطبة إنّما تقتضي أن تكون إلى مخاطب يتوجّه إليه الخطاب، وذلك لا يعقل في حقّ المعدوم إلاّ أنّه يمكن تنزيل المخاطب المعدوم منزلة المخاطب الموجود، وادّعاء أنّه الموجود، ومجرّد ذلك يكفي في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبة من دون استلزام، لتصرّف آخر في اللفظ باستعماله في غير معناه.

والوجه في التنزيل المذكور، أنّه لا يعقل التعميم في مدلول أداة الخطاب، لأنّ الخطاب، إمّا من الأمور الحادثة بالأداة، أو من الأمور الّتي يكشف عنها الأداة، سواء كانت الأداة علامة أو غيرها، وعلى كلّ التقادير، فالخطاب من المعاني الشخصيّة الجزئيّة التي لاتحتمل العموم، نعم يصحّ التعميم في مدخول الأداة.

فمع ادّعاء المعدوم بمنزلة الموجود تعمّ الخطابات المذكورة لغير المشافهين أيضاً.

أُورد عليه بأنّ مجرّد الإمكان، لا يكفي والتنزيل المذكور يحتاج إلى الدليل، هذا مضافاً إلى أنّ المخاطبة الحقيقيّة لا تمكن إلاّ إذا كان الغير موجوداً حقيقة، بحيث يتوجّه إلى الكلام ويلتفت إليه، وفرض الحضور والالتفات لا يوجب كون الخطاب على الحقيقة، وإن لم تستعمل أداة الخطاب في غير معناها.

فالأولى هو أن يقال، إنّ الخطابات إنشائيّة كالتكاليف الإنشائية وتصير فعليّة، فيما إذا كان المخاطب موجوداً وحاضراً وملتفتاً وبقيت على الإنشائيّة فيما إذا لم يكن

المخاطب موجوداً وحاضراً وملتفتاً، إلى أن يصير كذلك، وبالجملة فالموضوع كالمتعلّق مأخوذ في القضيّة الحقيقيّة كلّيّاً وهو كلّ من وجد وحضر والتفت، فالخطابات الانشائيّة متصوّرة وشايعة في مثل الخطابات الكتبيّة إلى كلّ من يرى الكتابة، ألا ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيراً ما من يقرأ كتابهم بقوله «فافهم» و«اعلم» وغيرهما من الخطابات.

ولا حاجة إلى التنزيل المذكور، بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائيّ هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته، وعليه فلا مانع من شموله للغائبين والمعدومين.

ولا منافاة بين جزئيّة النداء وكلّيّة المنادى كما لا منافاة بين جزئيّة البعث وكلّيّة المبعوث إليه.

وعليه فالحقّ، هو التفصيل بين الخطاب الحقيقيّ الفعليّ والخطاب الإنشائيّ واختيار عدم الإمكان في الأوّل دون الثاني.

وأمّا الخطابات الواردة في القرآن الكريم، حيث لا تكون متوجّهة إلى الناس من دون وساطة النبي ﷺ، فهي خطابات إنشائيّة لاحقيقيّة لأنّ الناس لم يكونوا طرفاً لخطابه تعالى، ولا فرق في ذلك بين الحاضرين وغيرهم.

نعم، الخطابات العامّة الصادرة من النبي ﷺ، تكون فعليّة حقيقيّة بالنسبة إلى الحاضرين، وإنشائيّة بالنسبة إلى غيرهم، وهذه الخطابات عامّة ولا حاجة مع عمومها إلى تنزيل غير الحاضر بمنزلة الحاضر، كما لا يخفى.

ثمرة البحث عن تعميم الخطابات:

ذكروا للبحث عن تعميم الخطابات، للمعدومين والغائبين وعدمه ثمرات:

منها أنّه بناء على التعميم، لا تختصّ حجّيّة ظهور الخطابات بالمشافهين، بخلاف

ما إذا لم نقل بالتعميم، فتختصّ الحجّيّة بهم ولا تشمل الغائبين وغير الموجودين.

أُورد عليه بأنّ هذا مبنيّ على اختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه مع أنّه لا وجه له، لأنّ الناس كلّهم مقصودون بالإفهام إلى يوم القيامة وإن قلنا بعدم شمول الخطاب إلاّ لخصوص المشافهين.

ومنها صحّة التمسّك بإطلاق الكتاب والسنّة على التعميم بالإضافة إلى الغائبين وغير الموجودين، بخلاف ما إذا لم نقل به، فإنّه لا يصحّ التمسّك بإطلاقها إلاّ مع قاعدة الاشتراك، وهذه القاعدة لا تجري إلاّ مع اتّحاد الغائبين وغير الموجودين مع الحاضرين في الصنف، وهو مفقود في المقام من جهة احتمال مدخليّة وصف حضور الإمام أو نائبه الخاصّ في مثل صلاة الجمعة، ولا يوجد هذا الوصف في غير الموجودين.

وفيه أنّ احتمال مدخليّة وصف الحضور في صلاة الجمعة مدفوع بأصالة الإطلاق وعدم التقييد بالنسبة إلى المشافهين وكونهم واجدين لهذا الشرط لا يمنع من جريان أصالة عدم التقييد بالنسبة إليهم لاحتمال عروض عدم بقاء هذا الوصف، إذ المراد من الحضور هو الحضور مع بسط اليد وهو ممّا يمكن أن يعرضه العدم، وعليه فلا مانع من جريان قاعدة الاشتراك للتساوي بين المشافهين وغيرهم بعد جريان أصالة عدم التقييد، وليس المراد من الحضور مجرّد الوجود حتّى يقال لا يعرض لهذا الوصف، فاذا لم يعرض عدم للوصف الموجود فلا ضرورة في تقييده مع احتمال مدخليّته، لأنّ الفرض أنّه موجود ولا يعرضه العدم، وحينئذٍ فلا يمكن إثبات الحكم في غيرهم بقاعدة الاشتراك لعدم اتّحادهم معهم في الوصف المذكور.

وذلك لما عرفت من، أنّ المراد من وصف الحضور هو الحضور مع بسط اليد، ومن المعلوم أنّه ممّا يتطرّق إليه العدم فأصالة عدم التقييد جارية ومع جريانها لا فرق بين المشافهين وغيرهم، فتجري قاعدة الاشتراك.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا أنّ الوصف هو وصف وجود الإمام من دون اعتبار بسط اليد، فلا إشكال في أنّه متحقّق في كلّ زمان، إذ الإمام موجود في كلّ عصر وعليه فلا يصحّ دعوى أنّ غير المشافهين لا يكونون واجدين للوصف، فمع وجود هذا الوصف في المشافهين وغيرهم تجري قاعدة الاشتراك فلا ثمرة.

الفصل السادس: في أنّ تعقّب العامّ بضمير لايراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ هل يوجب تخصيص العامّ به أو يوجب الإجمال أو لا؟

وقد اختلف فيه الأعلام والمختار هو عدم التخصيص وعدم الإجمال فيما إذا استقل العامّ.

وتوضيح ذلك أنّ محلّ الخلاف ما إذا وقعا في كلامين مع استقلال العامّ بما حكم عليه في الكلام كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿والمطلّقات يتربّصن ـ إلى قوله ـ وبعولتهنّ أحقّ بردّهنّ﴾.

فإنّ العامّ والضمير في كلامين والمطلّقات عامّة تشمل الرجعيّات وغيرها من البائنات وبعولتهنّ أحقّ بردّهنّ مختصّة بالرجعيّات إمّا بالدليل الخارجي أو بـإسناد البعولة اليهنّ مع وجود الطلاق فإنّه لايكون إلاّ في الرجعيّات أو ما إذا وقعا في كلام واحد مع استقلال العامّ بما حكم عليه في الكلام كما في قوله أكرم العلماء وأصدقائهم مع فرض إرادة إكرام أصدقاء عدول العلماء فإنّ العامّ مستقلّ بما حكم عليه وإن كان العامّ مع الضمير في كلام واحد لأنّ العطف في قوّة تكرار الفعل فكأنّه قال أكرم العلماء وأكرم أصدقائهم.

وأمّا إذا لم يكن العامّ مستقلاً بما حكم عليه بل الحكم واحد كقوله تعالى: ﴿والمطلّقات يتربّصن﴾ فلانزاع في تخصيص العامّ إذ حكم التربّص ليس لجميعهنّ

وعليه فالمطلّقات وإن كانت شاملة لليائسة وغير مدخول بها ولكن يختصّ بغيرهما بسبب التربّص كما لايخفى.

دعوى الإجمال

ربّما يقال حيث دار الأمر في المقام بين التصرّف في العامّ بالتخصيص أو التصرّف في الضمير بارجاعه إلى البعض تصير القضيّة الأُولى مجملة لوجود ما يصلح للقرينيّة في الكلام وهو الضمير الراجع إليه إذ الضمير المذكور يجعل القضيّتين بمنزلة كلام متّصل واحد.

وفيه أنّ استقلال الحكمين يمنع عن حدوث الاجمال هذا مضافاً إلى منع التصرّف لا في الضمير ولا في العامّ لأنّهما لم يستعملا في غير ما وضع له.

قال شيخ مشايخنا في الدرر يمكن أن يقال إنّ مجرّد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانية ببعض أفراد العامّ لايوجب التصرّف في إحدى القضيّتين في مدلولها اللفظي بل يصحّ حمل كلتا القضيّتين على إرادة معناهما اللغويّ في مرحلة الاستعمال مع الالتزام بخروج بعض أفراد العامّ في الثانية عن الإرادة الجدّيّة كما أنّه لو كان في القضيّة الثانية الاسم الظاهر مكان الضمير مثل «وبعولة المطلّقات» فإنّ مجرّد العلم بخروج بعض الأفراد من القضيّة الثانية لايوجب الإجمال في الأوّل فكذلك حال الضمير من دون تفاوت فتدبّر جيّداً[١].

وتوضيحه كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ بأنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق ولا شكّ أنّ الخاصّ منفصل فالمراد الاستعمالي في العامّ جميع الأفراد فيكون المراد من الضمير أيضاً ذلك.

---

(١) الدرر: ١/٢٢٧.

فلو رجع التخصيص إلى العامّ فلا يرفعه عن الضمير وأمّا الاستخدام فليس إلاّ كحال التجوّز في العمومات الأُخر حيث قلنا في محلّه إنّ باب التخصيص في الاسم الظاهر ليس راجعاً إلى التجوّز.

فكذلك في إسم الضمير الراجع إلى العامّ أيضاً ليس باب التخصيص فيه راجعاً إلى الاستخدام بل هو تصرّف في اللُبّ مع محفوظيّة المراد الاستعمالي بحاله.

وإذن فيبق الأمر بين رفع اليد عن أصالة التطابق بين الاستعماليّ والجدّي في مقامنا في كلّ من الظاهر والضمير وبينه في خصوص الأخير فقط ومن الواضح تعيّن الثاني هذا(١).

والوجه في تعيّن الثاني هو أنّ أصالة العموم في الاسم الظاهر لا معارض له كما أنّ استقلال الأحكام يمنع عن الأخذ بالظهور السياقيّ الناشىء من رفع اليد عن أصالة التطابق في ناحية الضمير كما لايخفى.

دعوى الاستخدام والمجاز

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى الدوران بين التصرّف في العامّ بإرادة خصوص ما أُريد من الضميرالراجع إليه أو التصرّف في ناحية الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع في الاسناد باسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكلّ توسّعاً وتجوّزاً(٢).

وذلك لما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق والتصرّف فيه في الإرادة الجدّيّة لا في الإرادة الاستعماليّة وعليه فلامورد للدوران

(١) أصول الفقه: ٣٧١/٣.

(٢) الكفاية: ٣٦٢/١.

المذكور في طرف الضمير بين إرجاع الضمير إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع اذ هو راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعماليّ من مرجعه بدون توسّع ومجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولذلك لامجال لدعوى الاستخدام أيضاً بعد استعمال العامّ في معناه والضمير في معناه والتصرّف في الإرادة الجدّيّة من الضمير كما لايخفى.

لايقال لو لم يكن استخدام لزم المحذور وهو أن يرجع الضمير عند تخصيص العامّ الأوّل إلى المستعمل فيه العامّ أيضاً وهو كما ترى مثلاً لو قيل أكرم العلماء وأضف أصدقائهم وخصّص العلماء بالعدول لزم أن يكون الاضافة واجبة بالنسبة إلى جميع العلماء مع أنّه لايجب إكرام جميعهم إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصّاً بالعدول من العلماء والاضافة واجبة بالنسبة إلى أصدقاء جميع العلماء ولو لم يكونوا عادلين فهذا يكشف عن كون المرجع هو العامّ المخصّص لا العامّ المستعمل فيه، لأنّا نقول في مثل المثال المذكور إنّ العامّ الثاني أيضاً مخصّص بالعدول أيضاً لأنّ الإضافة عين الإكرام والمفروض أنّه مختصّ بالعدول وفي غيره لا محذور في الرجوع إلى العامّ المستعمل فيه كما لايخفى.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال وما في كلامهم من كون المقام من قبيل الدوران من التخصيص والاستخدام في الضمير من غريب الأمر لأنّه يخالف مذاق المتأخّرين في باب التخصيص من عدم كونه تصرّفاً في ظهور العامّ فقوله تعالى ﴿والمطلّقات يتربّصن﴾ مستعمل في العموم وضمير بعولتهنّ أيضاً يرجع إليها من غير استخدام وتجوّز والمخصّص الخارجي في المقام ليس حاله إلاّ كسائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة إلاّ ببعض الأفراد في الحكم الثاني أي الأحقّيّة وذلك لايوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجه بل هذا أولى بعدم

رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خصّص بالنسبة إلى البقيّة[١].

وممّا ذكر يظهر أيضاً أنّ وجه عدم رفع اليد عن ظهور العامّ في العموم هو استقلال الحكم الأوّل وعدم وجود المعارض لأصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة في الاسم الظاهر فإنّ تخصيص الضمير في الحكم الثاني لايوجب تخصيص الاسم الظاهر في الحكم الأوّل فإذا عرفت عدم صحّة دعوى الإجمال والاستخدام والمجاز فالأظهر أنّ العامّ المتعقّب بالضمير المذكور ظاهر في العموم ولادليل على رفع اليد عن أصالة التطابق فيه فلا إجمال ولاتخصيص بالنسبة إليه.

هذا كلّه فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثاني ببعض الأفراد في ناحيّة الضمير منفصلاً.

وأمّا إذا كان الحكم الثاني مقترناً عقلاً أو لفظاً بما يجعل الحكم خاصّاً ببعض الأفراد فقد قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ إنّ الظاهر طروّ الإجمال في الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما إذا احتفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه فصحّة الاحتجاج بمثل أهن الفسّاق واقتلهم لإهانة غير الكفّار مشكلة[٢].

ولقائل أن يقول إنّ اقتران قوله واقتلهم بقرينة تدلّ على اختصاصه بالكفّار لايوجب رفع اليد عن إطلاق قوله أهن الفسّاق لأنّ المفروض استقلال الحكمين وعدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينة واحتفاف الثاني بالقرينة المذكورة كتخصيصه فكما أنّ تخصيص الثاني لايوجب التخصيص الأوّل فكذلك احتفافه بالقرينة لايوجب الإجمال في الأوّل لملاك واحد وهو استقلال الحكمين كما لايخفى.

نعم لو كانت القرينة حافّة بالنسبة إلى كليهما تمنع عن الأخذ بأصالة التطابق في

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٩٥.

(٢) مناهج الوصول: ٢/٢٩٤ ـ ٢٩٦.

العامّ أيضاً كما لايخفى.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر إلى حدّ الآن أنّ ما ذهب إليه في المحاضرات من أنّ الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم[١].

غير سديد لما عرفت من أنّ الاستخدام لامجال له إذ الضمير مستعمل في المعنى العامّ وإنّما دلّ الدليل الخارجي على عدم الإرادة الجدّيّة فيه إلاّ الرجعيّات فلادوران بين أصالة عدم الاستخدام وأصالة العموم هذا مضافاً إلى منع تقديم أصالة عدم الاستخدام على أصالة العموم إذ لامرجّح ولذا عدل عن ذلك في أواخر كلماته وادّعى دعوى أُخرى وهي أنّ المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه ورفع اليد عن ظهور العامّ في العموم يعني أنّ ظهور الكلام في الاتّحاد يكون قرينة عرفيّة لرفع اليد عن أصالة العموم إذ من الواضح أنّ أصالة العموم إنّما تكون متّبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها ومع قيامها لامجال لها[٢].

وهي أيضاً مندفعة بأنّ الاتّحاد محفوظ بحسب الإرادة الاستعماليّة اذ الضمير متّحد مع العامّ في الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة وإنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّيّة في ناحية الضمير في بعض الموارد بالدليل الخارجي وبقي اتّحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة في سائر الموارد ومن المعلوم أنّه لايستلزم التخصيص في العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثاني.

فدعوى قيام القرينة على عدم أصالة العموم دعوى بلا شاهد ولعلّ منشأ التوهّم هو تخيّل لزوم الاتّحاد بحسب المراد الجدّي لا المستعمل فيه فتدبّر جيّداً.

---

(١) المحاضرات: ٥/٢٨٨.

(٢) المحاضرات: ٥/٢٩١.

واستدلّ العضدي على تقديم الاستخدام بما حكي عنه من أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين تعدّد المجاز ووحدته حيث إنّ تخصيص العامّ يوجب التجوّز في الضمير للزوم مطابقته لما هو الظاهر من المرجع دون المراد بخلاف التصرّف في الضمير بالاستخدام ونحوه فإنّه لايسري إلى العامّ[١].

وهو موهون لامكان منع المجاز مطلقا لا في العامّ ولا في الضمير بعد استعمالها في المعنى العامّ على تقدير التخصيص أيضاً فلامجاز ولا استخدام لأنّ التصرّف ليس في المستعمل فيه بل الأمر يدور بين التخصيصين وبين التخصيص الواحد والمتعيّن هو الثاني إذ لا معارض لأصالة العموم في الأوّل.

ودعوى أنّ الضمير ليس من صيغ العموم حتّى يتصوّر فيه التخصيص بل التخصيص فيالضمير باعتبار إخراج بعض أفراد المرجع كما في قولك أكرم العلماء وأضفهم بشرط العدالة ولو فرض كون ذلك تخصيصاً في الضمير لا في المرجع فالفرق بين المقامين ظاهر فلاوجه لقياس أحدهما بالآخر فالأقرب أنّ المقام من قبيل تعارض الظاهرين أعني ظهور العامّ في العموم وظهور الضمير في رجوعه إلى تمام مدلول مرجعه دون بعضه وهو المراد بالاستخدام في المقام[٢].

مندفعة بأنّ الضمير الراجع إلى العامّ في حكم تكرار العامّ فكما أنّ العامّ من صيغ العموم فكذلك ما يقوم مقامه يفيد ما يفيده العامّ ودعوى الفرق بينهما كما ترى وعليه فيتصوّر التخصيص فيه كما يتصوّر التخصيص في العامّ اللفظي وعليه فالأمر كما ذكرنا يدور بين التخصيصين والتخصيص الواحد فلا مورد لتعارض الظاهرين ودعوى الإجمال.

---

(١) مطارح الأنظار: ٢٠٦.

(٢) مطارح الأنظار: ٢٠٦.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لايبق مجال لما أفاده في الكفاية من الجواب عمّا ذهب إليه الشيخ‬ من تعارض الظاهرين من أنّ أصالة الظهور في طرف العامّ سليمة عن المعارض إذ لا أصالة الظهور في طرف الضمير بعد معلوميّة المراد وكون الشكّ في كيفيّة إرادة المراد من أنّه على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو المجاز في الإسناد لعدم وجود بناء من العقلاء في هذه الصورة حتّى يؤخذ بها لاثبات أحد هذه الأمور وعليه فمقتضاه هو تقديم الظهور في جانب العامّ لا تعارض الظاهرين وحصول الإجمال.

وذلك لأنّ الجواب المذكور يبتني على أنّ الدوران والتعارض بين الظاهرين مع أنّه ليس كذلك لأنّ الضمير مستعمل في المعنى العامّ وإنّما الكلام في أنّ التخصيص في الأخير والتصرّف في الإرادة الجدّيّة يوجب التخصيص في السابق أم لا فيدور الأمر بين التخصيصين والتخصيص الواحد والثاني هو القدر المتيقّن ولا وجه لرفع اليد عن ظهور العامّ في العامّ بعد كونه مستقلاً وعليه فحديث كون أصالة الظهور لتعيّن المراد لا كيفيّة المراد أجنبيّ عن المقام وإن كان ما أفاده صحيحاً في محلّه.

ثمّ ينقدح ممّا ذكرناه عدم صحة دعوى اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة فيوجب الإجمال كما احتمله في الكفاية حيث قال بعد تقرير أنّ أصالة الظهور في طرف العامّ سالمة عن المعارض وتتقدّم على جانب الضمير لكنّه إذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لايعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به عرفاً وإلاّ فيحكم عليه بالإجمال ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول(١).

وذلك لما عرفت من أنّ مفروض المقام هو ما إذا كان الكلام متكفّلاً لحكمين مستقلّين كما في الآية الكريمة ومن المعلوم أنّ تخصيص الحكم الثاني لايكون قرينة

(١) الكفاية: ٣٦٢/١ـ٣٦٣.

على تخصيص الحكم الأوّل به أيضاً بعد عدم الارتباط بينهما من هذه الناحيّة وعليه فلايقاس المقام بالموارد التي تقرن بما يصلح للقرينيّة كورود الأمر عقيب الحظر والمجاز المشهور لأنّ الاكتناف مخصوص بالأخير ولايتجاوز عنه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير لايراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ لايوجب إجمالاً بالنسبة إلى العامّ كما لايوجب تخصيصاً فيه ما لم تقم قرينة تصلح للتخصيص فيه أيضاً ولا مجازاً لا في العامّ ولا في الخاصّ ولا في الكلمة ولا في الإسناد لأنّ لفظ العامّ والخاصّ مستعملان في معناهما وإنّما التصرّف في أصالة التطابق كما لايخفى.

الخلاصة:

الفصل السادس: أنّ تعقّب العامّ بضمير لا يراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ، هل يوجب تخصيص العامّ، أو يوجب الإجمال أو لا؟

وقد اختلف فيه الأعلام، والمختار هو عدم لزوم التخصيص وعدم الإجمال في العامّ فيما إذا استقلّ العامّ.

وتوضيح ذلك، أنّ محلّ الخلاف ما إذا وقع العامّ والضمير المذكور في كلامين أو كلام واحد مع استقلال العامّ بما حكم عليه.

بخلاف ما إذا لم يكن العامّ مستقلاً بما حكم عليه، بل الحكم واحد كقوله تعالى: ﴿والمطلّقات يتربّصن﴾ فإنّه لا نزاع في تخصيص العامّ بعد معلوميّة أنّ حكم التربّص ليس لجميعهنّ، وعليه فالمطلّقات وإن كانت شاملة لليائسة وغير المدخول بها ولكن يختصّ بغيرها بقرينة التربّص، فإنّه حكم بعض المطلّقات.

فإذا عرفت محلّ النزاع، ذهب بعض إلى أنّ ذلك موجب للإجمال، مستدلاً بأنّ الأمر يدور بين التصرّف في العامّ بالتخصيص وبين التصرّف في الضمير بإرجاعه إلى البعض، فيحصل الإجمال، لوجود ما يصلح للقرينيّة في الكلام وهو الضمير الراجع إلى العامّ، إذ الضمير المذكور يجعل القضيّتين بمنزلة كلام متّصل واحد.

ويمكن الجواب عنه، بأنّ مجرّد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانية

بعض أفراد العام، لا يوجب التصرّف في إحدى القضيّتين في مدلولها اللفظي، بل يصحّ حمل كلتا القضيّتين على إرادة معناهما اللغوي في مرحلة الاستعمال، والجدّ مع الالتزام بخروج بعض أفراد العامّ في الثانية عن الإرادة الجدّيّة.

وبعبارة أُخرى: أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعماليّ من العامّ السابق، وإرادة البعض في الارادة الجدّيّة تصرّف في اللّبّ، لا في الاستعمال، ورفع اليد عن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة وبين الإرادة الجدّيّة في ناحية الضمير لا يوجب التخصيص في ناحيّة العامّ بعد استقلاله وانفصال الخاصّ عنه.

ذهب في الكفاية إلى الاستخدام أو المجاز مستدلاً بأنّ الأمر يدور بين التصرّف في العامّ بإرادة خصوص ما أُريد من الضمير الراجع إليه أو التصرّف في ناحيّة الضمير، إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكلّ توسّعاً وتجوّزاً.

ويمكن الجواب عنه بما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الإستعماليّ من العامّ السابق، والتصرّف في الضمير هو التصرّف في الإرادة الجدّيّة لا في الإرادة الاستعماليّة، وعليه فلا مورد للدوران المذكور في طرف الضمير بين إرجاعه إلى بعض المراد حتّى يلزم الاستخدام وبين إرجاعه إلى تمام المراد مع التوسّع والتجوّز.

إذ الضمير على المختار راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسّع وتجوّز، لا في الكلمة ولا في الإسناد.

ودعوى أنّه لو لم يكن استخدام، لزم المحذور، وهو أن يرجع الضمير عند تخصيص العامّ الأوّل إلى المستعمل فيه العامّ أيضاً وهو كما ترى مثلاً لو قيل «أكرم العلماء» وأضف أصدقاءهم، وخصّص العلماء بالعدول، لزم أن يكون الإضافة واجبة، بالنسبة إلى جميع العلماء مع أنّه لا يجب إكرام جميعهم، إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصّاً بالعدول من العلماء، والإضافة واجبة بالنسبة إلى أصدقاء جميع العلماء ولو لم

يكونوا عادلين، فهذا يكشف عن كون المرجع هو العامّ المخصّص لا العام المستعمل فيه.

مندفعة بأنّ العامّ الثاني في المثال المفروض مخصّص بالعدول أيضاً، لأنّ الإضافة عين الإكرام، والمفروض أنّ الإكرام مختصّ بالعدول، وفي غير المثال المذكور لا محذور في رجوع الضمير في العامّ الثاني إلى العامّ المستعمل فيه.

هذا كلّه فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثاني ببعض الأفراد في الإرادة الجدّيّة منفصلاً، وأمّا إذا كان الدالّ عليه مقترناً عقلاً أو لفظاً فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ إلى أنّ الظاهر طروّ الإجمال في الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثله.

ولكن لقائل أن يقول، إنّ اقتران الحكم الثاني بذلك لا يوجب الإجمال في الحكم الأوّل مع فرض كونهما مستقلّين وعدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينة.

والقول بأنّ المرتكز في المقام، هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم.

غير سديد بعدما عرفت من أنّه لا مجال للاستخدام، إذ الضمير مستعمل في المعنى العام، والدليل الخارجي يدلّ على عدم الإرادة الجدّيّة فيه، فلا يدور الأمر بين أصالة عدم الاستخدام وأصالة العموم.

ودعوى أنّ المرتكز العرفيّ في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع الضمير إليه ورفع اليد عن ظهور العامّ في العموم، فهذا الظهور قرينة عرفيّة لرفع اليد عن أصالة العموم، إذ أصالة العموم متّبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها ومع قيامها لا مجال لها.

مندفعة بأنّ الاتّحاد بحسب الإرادة الاستعماليّة محفوظ، إذ الضمير متّحد مع العامّ في الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، وإنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّيّة في

ناحيّة الضمير بالنسبة إلى بعض الموارد بالدليل الخارجي، وبقي اتّحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة في سائر الموارد، ورفع اليد عن الإرادة الجدّيّة في ناحيّة الضمير لا يستلزم التخصيص في العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثاني وانفصال الضمير عن العامّ.

ثم إنّ أصالة العموم متّبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها كما في المقام، لأنّ قرينة الخلاف مختصّة بالثاني.

وممّا ذكر يظهر ما في المحكيّ عن العضدي من أنّ الأمر في المقام يدور بين تعدّد المجاز ووحدته، لأنّ تخصيص العامّ يوجب التجوّز في الضمير أيضاً للزوم مطابقته لما هو الظاهر من المرجع دون المراد، بخلاف التصرّف في الضمير بالاستخدام فإنّه لا يسري إلى العامّ.

وذلك لما عرفت من إمكان منع المجاز مطلقاً لا في العامّ ولا في الضمير بعد استعمالها في المعنى العامّ على تقدير التخصيص أيضاً، فلا مجاز ولا استخدام، لأنّ التصرّف ليس في ناحيّة المستعمل فيه، فالأمر إذا دار بين التخصيصين وبين التخصيص الواحد فالمتعيّن هو الثاني إذ لا معارض لأصالة العموم في الأوّل.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير، لا يراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ لا يوجب إجمالاً بالنسبة إلى العامّ، كما لا يوجب تخصيصاً فيه ما لم تقم قرينة تصلح للتخصيص فيه أيضاً، ولا يوجب أيضاً مجازاً لا في العامّ ولا في الخاصّ ولا في الكلمة ولا في الإسناد، لأنّ لفظ العامّ والخاصّ مستعملان في معناهما وإنّما التصرّف في ناحيّة أصالة التطابق، فلا تغفل.

الفصل السابع
في تعارض المفهوم مع العموم

والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في أنواع المفهوم: ولايخفى أنّ المفهوم إمّا موافق أو مخالف والموافق مادلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم في الأشدّ بطريق أولى[1].

والمخالف هو الذي دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم في خطاب الشرع على العلّيّة المنحصرة فإنّ مقتضى التعليق المذكور بحكم العقل هو الانتفاء عند الانتفاء وإلاّ لزم الخلف في التعليق المذكور[2].

والفرق بين المخالف والموافق كما أفاده المحقّق الإصفهاني ﷺ هو في عدم توسّط شيء بين ذلك اللازم العقليّ والملزوم الكلاميّ في المخالف بخلاف الموافق فإنّ المنطوق فيه مشتمل على ملاك الحكم فقط وليس هو بنفسه مستلزماً لثبوت الحكم بالمساواة ولا بالأولويّة لموضوع إلاّ بتوسّط أمر خارج وهو كون الموضوع الآخر ذا ملاك مساوٍ أو ذا ملاك أقوى فيلزمه ترتّب الحكم المماثل أو بوجه أولى[3].

هذا مضافاً إلى اختلافهما بالسلب والايجاب كما لايخفى.

---

(1) مطارح الأنظار: ٢٠٧.

(2) راجع مطارح الأنظار: ٢٠٨.

(3) نهاية الدراية: ٢/٢٠٤.

أقسام المفاهيم الموافقة

ثمّ إنّ الموافق على أقسام كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ منها موارد إلغاء الخصوصيّة كقوله رجل شكّ بين الثلاث والأربع إذ لاشبهة في أنّ العرف يرى أنّ الحكم إنّما هو للشكّ بينهما من غير دخالة للرجوليّة فيه.

ومنها المعنى الكنائي الذي سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق كقوله: ﴿ولاتقل لهما أُفٍّ﴾ بناءً على كونه كناية عن حرمة ايذائهما ولم يكن الأفّ محكوماً بحكم (فالمعنى الكنائي مفهوم موافق للمنطوق).

ومنها ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكم فأتى بأخفّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرها مثل الآية المتقدّمة إذا كان الأفّ محكوماً بالحرمة أيضاً (فسائر المصاديق مفهوم موافق للمنطوق).

ومنها الحكم المستفاد من القضيّة التعليليّة كقوله الخمر حرام لأنّه مسكر[1].

والعلّة المنصوصة تدلّ بمفهوم الموافقة على مساواة غير المورد مع المنطوق ويعمّمه.

ولايخفى عليك أنّ التعبير بالمفهوم الموافق في بعض هذه الأقسام كمورد إلغاء الخصوصيّة لايخلو عن تأمّل ونظر إذ مرجع إلغاء الخصوصيّة إلى عموميّة المنطوق وكون المفهوم مدلولاً مطابقيّاً للمنطوق وهو بنفسه يعمّ الحكم فلايتوسّط فيه شيء آخر مع أنّ اللازم في المفهوم الموافق هو توسّط شيء آخر وهكذا الأمر في التعليل فإنّ مثل قوله فإنّه مسكر يدلّ على الكبرى الكلّيّة وهي أنّ كلّ مسكر حرام وهو منطوق عامّ فتدبّر جيّداً.

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٢٩٨.

المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقة.

ولايذهب عليك أنّه لاكلام في تقديم المفاهيم الموافقة على العمومات فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص لما عليه بناء العقلاء من تقديم الخاصّ على العامّ بملاك الأظهريّة.

نعم لو فرض أظهريّة العامّ في بعض الأحيان من المفهوم الموافق فلا إشكال في تقديمه على المفهوم الخاصّ ويتصرّف في هيئة الخاصّ كما هو المتعارف في غير المفهوم الموافق من المخصّصات.

وأمّا إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه ذهب بعض الأعلام إلى أنّه يعامل معهما معاملة المنطوقين من تساقطهما.

والرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجّح في البين دون التخيير إذ لا مجال له في العامّين من وجه بعد اختصاص الأخبار العلاجيّة بالتعارض التبايني كما قرّر في محلّه.

ولكنّ الظاهر من مطارح الأنظار تقدّم المفهوم على العموم من دون فرق بين أن يكون النسبة عموماً وخصوصاً أو عموماً من وجه حيث قال إنّ السّرّ في دلالة اللفظ على ثبوت الحكم في غير محلّ النطق مع أنّه ليس مدلولاً مطابقيّاً له هو أنّ المذكور في محلّ النطق إنّما دلّ عليه باللفظ توطئة للوصول إلى حكم غيره فكأنّ المذكور طريق إليه وإنّما قصد به مجرّد الإرائة فيكون دلالة اللفظ عليه أظهر من دلالة العامّ على العموم وإن لم يكن من مداليل اللفظ على وجه الصراحة والمطابقة حتّى أنّه يمكن أن يقال إنّ دلالة اللفظ على المفهوم أظهر من دلالته على المنطوق وإن كان مدلولاً التزاميّاً لأنّه المقصود بالإفادة إلى أن قال ولافرق فيما ذكرنا بين أن يكون النسبة بين المفهوم والعموم عموماً من وجه كما في قولك لاتكرم الفسّاق وأكرم خدّام العلماء فالتعارض إنّما هو في العالم الواجب الإكرام بالمفهوم ومحرّم الإكرام بالعموم أو

كان المفهوم أخصّ كما إذا قيل أكرم خدّام العالم الفاسق[١].

ظاهره هو الحكم بتقديم المفاهيم الموافقة سواء كانت النسبة بينها وبين العمومات عموماً وخصوصاً أو عموماً من وجه وملاكه هو قوّة الدلالة لأنّها مستفادة بالأولويّة.

وفيه أنّه حسن في المفاهيم بالأولويّة لا بالمساواة.

وفصّل المحقّق النائيني ﵀ في المفهوم الموافق بين ما يكون النسبة بين منطوق المفهوم والعموم عموماً وخصوصاً فيقدّم المفهوم وإن كانت النسبة بين المفهوم والعموم عموماً من وجه وبين ما يكون النسبة بين منطوق المفهوم والعموم عموماً من وجه فلايحكم بتقديم المفهوم إلاّ إذا كان مرجّح في البين.

حيث قال يقدّم المفهوم على العموم ولو كانت النسبة بينهما بالعموم من وجه إن كان منطوق المفهوم أخصّ مطلقاً من العموم كما إذا ورد لاتكرم الفسّاق وورد أكرم فسّاق خدّام العلماء الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء أنفسهم.

وذلك لأنّه لايمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون التصرّف في المنطوق كما أنّه لايمكن التصرّف في المنطوق لكونه أخصّ فينحصر الأمر في التصرّف في العموم وإبقاء المفهوم على عمومه.

فيكون المقام من جملة الموارد التي لابدّ فيها من تقديم أحد العامّين من وجه لأجل وجود المرجّح فيه على الآخر الفاقد للترجيح.

وأما إذا كانت النسبة بين المنطوق والعموم أيضاً نسبة العموم من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدّام العلماء. فإن قدّم حينئذٍ المنطوق على العموم في مورد التعارض ودخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب

(١) مطارح الأنظار: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويّة القطعيّة مقدّماً على العموم أيضاً.

وأمّا إذا قدّم العموم على المنطوق وخرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء واختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولويّة إلاّ وجوب إكرام العدول من العلماء دون فسّاقهم هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويّة[١].

أُورد عليه أوّلاً بأنّ الكلام مفروض فيما لم يكن منافاة بين المنطوق والعامّ بذاتيهما مثل ما إذا ورد لاتكرم العلماء ثمّ ورد أكرم خدّام الفقهاء غير العلماء فإنّه يدلّ بالأولويّة على وجوب إكرام الفقهاء مع عدم التنافي بين المنطوقين إذ الخدّام المقيّد بعدم كونهم علماء مغاير مع موضوع العلماء ولا منافاة مع مغايرتهما موضوعاً ولكن مع ذلك يكون نسبة المفهوم إلى العموم المذكور نسبة الخاصّ إلى العامّ لأنّ الفقهاء بعض العلماء وأيضاً إذا ورد أكرم جهّال خدّام النحويّين ثمّ ورد لاتكرم الصرفيّين فإنّ المنطوقين لايعارضان لتغايرهما موضوعاً ولكن يعارض مفهوم قوله أكرم جهّال خدّام النحويّين وهو أكرم النحويّين مع عموم لاتكرم الصرفيّين بنحو العموم من وجه في هذا المورد أيضاً لامنافاة بين المنطوق والعموم ولكن مع ذلك يكون بين المفهوم والعموم منافاة بنحو العموم من وجه وحيث كان المفهوم مدلولاً بالأولويّة كان مقدّماً على العموم وإن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه.

ويمكن الذبّ عنه بعد تسليم كون فرض الكلام فيما لم يكن منافاة بين المنطوقين بأنّ المنافاة وإن لم تكن بحسب ذات المنطوقين ولكن بسبب استلزام المنطوق للمفهوم يكون المنطوق أيضاً منافياً مع العموم ومع منافاة المنطوق مع العموم فإن كان هو أقوى فهو المقدّم وإلاّ فيتساقطان.

---

(١) أجود التقريرات: ١/٥٠٠.

اَللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ العبرة بالمنافاة الأصليّة لا العرضيّة إذ المنافاة الأصليّة حينئذٍ تكون بين المفهوم والعموم ومنافاة المنطوقين من باب الوصف بحال المتعلّق.

وثانياً بأنّ ملاحظة التعارض أوّلاً بين المنطوق والعموم دون المفهوم أو بالعكس فيما إذا كان كلّ واحد من المنطوق والمفهوم منافياً مع العموم ليس في محلّه بل اللازم حينئذٍ هو ملاحظة المنطوق والمفهوم معاً بالنسبة إلى العموم لأنّهما متوافقان في التعارض مع العموم ولا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم كما ذهب إليه المحقّق النائيني ومن تبعه أو بالعكس كما يظهر من بعض آخر.

بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم لأنّ التعارض بعد وجود القضيّة وتماميّة مدلولها منطوقاً ومفهوماً وبعد تماميّة مدلولها يكون المنطوق والمفهوم متعارضين مع العموم في عرض واحد.

وعليه فيعمل في كلّ من المنطوق والمفهوم بالنسبة إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعدة فالمفهوم مقدّم على العموم لكونه أظهر منه من جهة كونه مستفاداً بالأولويّة وإن كانت النسبة بينه وبين العموم هي العموم من وجه.

والمنطوق مقدّم على العموم إن كانت النسبة بينه وبين العموم هي العموم والخصوص وإلاّ فيتساقطان إن لم يكن أحدهما أقوى كما في سائر موارد المعارضة ولا منافاة بين سقوط المنطوق وتقدّم المفهوم على العموم.

ولادليل على ملاحظة المنطوق أوّلاً ثمّ ملاحظة المفهوم بعد كونهما معارضين في عرض واحد مع العموم ولذا لم نقل بانقلاب النسبة في محلّه ثم إنّ التبعيّة في الدلالة لاتوجب التبعيّة في الحجّيّة وعليه فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ ﵀ من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهة دلالة اللفظ عليه بالأولويّة.

نعم يختصّ تقديم المفهوم الموافق على العامّ بما إذا كان المفهوم بالأولويّة كقولك لاتكرم الفسّاق وأكرم خدّام العلماء فإنّ الثاني يدلّ بالأولويّة على إكرام العلماء.

فإنّ أقوائيّة المفهوم فيما إذا كان المفهوم بالأولويّة توجب التقديم بخلاف ما إذا كان المفهوم بالمساواة لعدم وجود الأقوائيّة فيه مثلاً إذا ورد لاتكرم الفسّاق وورد أكرم خدّام العلماء كان مفهوم الموافق بالمساواة للثاني هو أكرم خادمات العلماء والنسبة بينه وبين لاتكرم الفسّاق هي عموم من وجه وحيث لايستفاد بالأولويّة لاوجه لتقديمه على العموم كما لايخفى.

ودعوى أنّ اللازم هو تقديم المفهوم الموافق على العموم ولو كان المفهوم بالمساواة وإلاّ فلايمكن التصرّف في نفس المفهوم لأنّه قضيّة لُبّيّة بل اللازم أن يتصرّف في المنطوق باخراجه عن الظاهر بالمرّة وهو بارد أو يتصرّف في العموم بالتخصيص وهو متعيّن ولو لم يكن شائعاً لما عرفت من خصوصيّة المقام وهذا هو الوجه في كونه محلاً للاتّفاق.

مندفعة بأنّ رفع اليد عن حكم المنطوق بمقدار ما ينافيه العموم ليس بارداً بل هو لازم لو فرض كون العامّ أظهر من القضيّة في المفهوم كما أنّ التصرّف المذكور ليس بلاوجه إذ وجهه هو تقديم العامّ على المفهوم الكاشف عن عدم الحكم للمنطوق.

وبالجملة إن كان العامّ أظهر من المفهوم تقدّم عليه وإلاّ فلاوجه لتعيّن التصرّف في العموم بل التصرّف ممكن في العموم والمفهوم ومقتضى كون النسبة هي العموم من وجه وعدم المرجّح هو الحكم بالتساقط.

وإذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص فالمفهوم مقدّم على العموم قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ كما لايخفى.

فتحصّل أنّ المفهوم الموافق المستفاد بالأولويّة مقدّم على العموم وإن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه وأمّا المفهوم الموافق المستفاد بالمساواة فإن كانت النسبة بينهما هي عموم وخصوص فهو أيضاً مقدّم وإلاّ فلاوجه لتقديمه على العموم بل مقتضى القاعدة هو التساقط إن لم يكن مرجّح في أحد الطرفين وإلاّ فالمقدّم هو ذو

الترجيح فتدبّر جيّداً.

المقام الثالث: في المفهوم المخالف ولايخفى عليك أنّه أُختلف في تقديمه على العامّ وإن كانت النسبة بينه وبين العامّ عموماً وخصوصاً.

ولعلّ منشأ الاختلاف هو توهّم كون العامّ أقوى بالنسبة إلى المفهوم لأنّ العامّ يدلّ بالوضع والمفهوم المخالف مستفاد من العلّيّة المنحصرة التي تكون مبتنية على الاطلاق الذي يزول بأدنى دلالة تنافيه.

وأجاب عنه صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾ بما توضيحه إنّه إذا ورد العامّ وماله المفهوم في كلام أو كلامين بنحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة على كلّ منهما إن كانت بمعونة مقدّمات الحكمة أو بالوضع فلايكون هناك عموم ولا مفهوم.

أمّا إذا كانت الدلالة فيهما بمقدّمات الحكمة فلعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في كلّ واحد منهما لتوقّف تماميّة مقدّمات الحكمة في كلّ واحد منهما على عدم الآخر والمفروض أنّه يزاحمه وجود كلّ واحد منهما.

وأمّا إذا كانت الدلالة فيهما بالوضع فلمزاحمة ظهور كلّ واحد منهما وضعاً مع استقرار الظهور للآخر.

فلا إشكال حينئذٍ في تساقط العامّ والمفهوم وصيرورتهما مجملين فاللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى الأُصول العمليّة نعم لو كان أحدهما أظهر فيما إذا كان الظهور فيهما وضعيّا يقدّم الأظهر لأنّ أظهريّة ماله الوضع يمنع عن قرينيّة الطرف الآخر.

وإذا لم يكن بين ما دلّ على العموم وماله المفهوم ذلك الارتباط الموجب لقرينيّة كلّ واحد للآخر ولو لم يكن بينهما أظهر فاللازم هو أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمل لأنّ الظهور في كلّ منهما يسقط عن الاعتبار لأجل المعارضة فيجري عليهما حكم المجمل وهو الرجوع إلى الأُصول العمليّة.

وإذا كان بينهما أظهر في الفرض المذكور فهو المعوّل والقرينة على التصرّف في الآخر بنحو لايخالف الأظهر بحسب العمل كحمله على الكراهة مثلا إذا ورد أنّه يجوز إكرام الشعراء في دليل وورد في آخر إكرم الشعراء بشرط كونهم عدولا فمفهومه هو لاتكرم الفسّاق من الشعراء فلو كانت دلالة قوله يجوز إكرام الشعراء أظهر يحمل المفهوم على الكراهة حتّى لاينافي جواز إكرام الشعراء بحسب العمل(١).

يمكن أن يقال أوّلاً إنّ عمدة الوجه في ثبوت المفهوم هو الاطلاق في إفادة الانحصار لاختصاص الوضع بمجرّد الاناطة وعليه فترديده بين أن يكون المفهوم وضعيّاً أو إطلاقيّاً مستدرك كما أنّ التفصيل والتشقيق بين وجود الارتباط بين ما دلّ على المفهوم وما دل على العموم وعدمه لغو بعد كون حكمهما واحداً وهو الإجمال وما في حكمه.

وثانياً: إنّا نمنع الإجمال في المتّصلين إذا كان أحدهما وضعيّاً والآخر إطلاقيّاً لأنّ الوضعيّ تنجيزيّ والإطلاقيّ تعليقيّ وهكذا نمنع الإجمال في المنفصلين فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ وإن كان مستفاداً عن مقدّمات الإطلاق لانعقاد الظهور فيهما بعد فرض كون الكلامين منفصلين فلاوجه لدعوى الإجمال والرجوع إلى الأُصول العمليّة على تقدير الانفصال وكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق وعليه فالمفهوم المخالف مع الانفصال وكون النسبة هي العموم والخصوص مقدّم على العموم كما هو مقتضى القاعدة في المنطوقين.

والعجب من الشيخ الأنصاري ﷺ فإنّه تردّد في ذلكمن جهة الترديد في أنّ الجملة الشرطيّة أظهر في إرادة الانتفاء عند الانتفاء بينهما أو العامّ أظهر في إرادة

---

(١) الكفاية: ٣٦٣/١ ـ ٣٦٤.

الأفراد منه لعدم ضابطة نوعيّة يعتمد عليها في الأغلب ثمّ أحال تقديم أحدهما على الآخر إلى ما يقتضيه الموارد من الخصوصيّات والقرائن(١).

وفيه أنّ الضابطة هنا موجودة وهي كون النسبة بين المفهوم والعموم عموماً وخصوصاً فإنّه يوجب أظهريّة المفهوم بالنسبة إلى العامّ لكونه أخصّ فيتقدّم على العموم كسائر الموارد التي تكون النسبة هي العموم والخصوص فالترديد ليس في محلّه فالأقوى هو تقدّم المفهوم على العموم فيما إذا كانت النسبة هي العموم والخصوص ولذلك قال في المحاضرات وأمّا لو كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً فلاشبهة في تقديم الخاصّ على العامّ حيث إنّه يكون بنظر العرف قرينة على التصرّف فيه ومن المعلوم أنّ ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذيها وإن افترض أنّ ظهورها بالاطلاق ومقدّمات الحكمة وظهور ذلك بالوضع(٢).

نعم إن عكس الأمر بأن يكون المفهوم عامّاً فمقتضى القاعدة المذكورة هو العكس أي تخصيص المفهوم مثلاً إذا قيل أكرم الناس إن كانوا عدولاً كان مفهومه أنّه لايجب إكرام غير العادل سواء كان عالماً أو غيره فإذا ورد أكرم العالم الفاسق كان منافياً مع عموم المفهوم ولكن يقدّم عليه لأخصّيّته بالنسبة إلى عموم المفهوم كما لايخفى. ولا وجه لإلغاء المفهوم رأساً كما لايخفى.

وأمّا إذا كانت النسبة بين المفهوم والعموم هي عموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط في مورد التعارض كما هو مقتضى القاعدة في المنطوقين بناءً على عدم شمول الأخبار العلاجيّة للعامّين من وجه كما قرّر في محلّه.

ولكنّ المحكيّ عن الشيخ ﷺ أنّه قال إذا قيل أكرم العلماء بعد قولك أكرم الناس

---

(١) مطارح الأنظار: ٢٠٨.

(٢) المحاضرات: ٣٠٣/٥.

إن كانوا عدولاً (حيث كانت النسبة بين المفهوم والعموم هي العموم من وجه لأنّ مفهوم الثاني أنّه لايجب إكرام غير العدول سواء كانوا علماء أو غير علماء ومنطوق الأوّل هو وجوب إكرام العلماء سواء كانوا عدولاً أو غير عدول).

فيحتمل أن يقال بإلقاء المفهوم رأساً على تقدير تقديم العموم في مورد التعارض وهو العالم الفاسق على المفهوم القاضي بنفي وجوب إكرام الفاسق مطلقاً.

ويحتمل التقييد في المنطوق كأن يقال أكرم الناس الغير العالم إن كانوا عدولاً فيستفاد من الكلامين سببيّة كلّ من العلم والعدالة لوجوب الإكرام بل ولعلّه هو المتعيّن لعدم ما يقضي بخلافه في غير مورد التعارض من المفهوم كما عرفت فيما إذا ورد خاصّ في قبال المفهوم العامّ.

ومنه يظهر الوجه لمن أطلق القول بعدم انفعال الماء الجاري ولو لم يكن كرّاً مع أنّ مقتضى المفهوم في قوله إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء اعتبار الكرّيّة في الماء الجاري أيضاً.

إذ إلقاء المفهوم رأساً ممّا لاشاهد عليه فلابدّ إمّا من طرح العموم الدالّ على عدم انفعال الماء الجاري في مورد التعارض أو تقييد المنطوق وذلك ظاهر على من تأمّل وهو الهادي[1].

ولايخفى عليك أنّ محلّ الكلام هو تعارض العامّ مع المفهوم وهو لايكون إلاّ بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم ومع الفراغ عنه لامجال للإطلاق والتقييد في المنطوقين فيما إذا كانت النسبة بين العموم والمفهوم هي العموم من وجه لأنّ التصرّف إمّا يقع في ناحية المفهوم فيقيّد إطلاقه وإمّا في ناحية العموم فيخصّص عمومه فالأمر يدور بين المفهوم والمنطوق لا المنطوقين اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ التصرّف حيث لايمكن في المفهوم

(١) مطارح الانظار: ٢٠٨.

بدون التصرّف في المنطوق لأنّ المفهوم لبّيّ جعل التصرّف بين المنطوقين ثمّ إنّ تقديم أحدهما على الآخر مع كون النسبة عامّين من وجه لادليل له وعلى فرض التقديم لايوجب إلقاء المفهوم رأساً بل غايته هو إلقاء إطلاقه في مورد التعارض كما أنّ تقديم المفهوم على العموم لايوجب إلقاء العموم رأساً بل غايته هو إلقاء عمومه في مورد التعارض.

وحيث لاترجيح في تقديم أحدهما على الآخر لكون النسبة بينهما هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط في مورد التعارض كما أنّه مقتضى القاعدة في المنطوقين إذ لامرجّح لأحدهما على الآخر وعليه فلاوجه لجعل الشيخ ﷺ العامّ مقدّماً على المفهوم.

وممّا ذكر يظهر أنّ ما في الدرر من أنّه إن كان بينهما عموم من وجه كالدليل الدالّ على عدم انفعال الماء الجاري مطلقاً وما دلّ على توقّف عدم الانفعال، على الكرّيّة فالحقّ رفع اليد عن المفهوم لأنّ العامّ المذكور يعارض حصر الشرط لا أصل الاشتراط لعدم المنافاة بين كون الكرّيّة شرطاً وكون الجريان شرطاً آخر وقد عرفت أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة على حصر العلّة على فرض الثبوت ليست بدلالة قويّة.

وحينئذٍ فهل يرفع اليد عن المفهوم مطلقاً بحيث لو احتملنا سبباً ثالثاً لعدم الانفعال لاتكون القضيّة الشرطيّة دالّة على نفيه أو يرفع اليد في خصوص ما ورد الدليل وجهان[1].

لايخلو عن المناقشة والنظر لأنّ الكلام بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم وانعقاد الظهور ومن المعلوم أنّ بعد انعقاد الظهور ووجود المفهوم يتحقّق المنافاة بين كون الكرّيّة شرطاً وكون الجريان شرطاً آخر وبعد وجود المنافاة بينهما وكون النسبة بينهما هي العموم من وجه فلاوجه لرفع اليد عن المفهوم مطلقاً بل مقتضى القاعدة هو رفع

(١) الدرر: ٢٢٨/١.

اليد عن إطلاق المفهوم وعموم العامّ في مورد التعارض وهو بأن نحكم بالتساقط كما هو مقتضاها في المنطوقين.

فالأولى هو أن يقال إنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بالتساقط مع كون النسبة هي العموم من وجه إلاّ إذا كان مرجّح في البين كما إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجباً لالغاء العنوان المأخوذ في موضوع الآخر رأساً دون العكس مثلاً قوله ﷺ إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء يدلّ على اعتبار الكرّيّة في عدم الانفعال فمفهومه هو الانفعال وإن كان الماء جارياً.

فإذا قدّم مفهومه على عموم الماء الجاري لاينفعل كان موجباً للغويّة عنوان الجاري وهكذا بالنسبة إلى ماء البئر فإنّ تقديم مفهوم قوله ﷺ إذا كان الماء قدر كرّ الخ على قوله ﷺ ماء البئر واسع لاينجّسه شيء يوجب لغويّة عنوان البئر عن الموضوعيّة للاعتصام رأساً فإنّ اعتصام الجميع إنّما هو بالكثرة وببلوغه حدّ الكرّ فإذن يصير أخذ عنوان ماء البئر في الدليل لغواً محضاً.

وحيث لايمكن حمل كلام الحكيم على اللغويّة فلامحالة يكون ذلك قرينة على تقديم العموم على المفهوم مع أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه ومقتضاه هو الجمع بين عنوان البئر وعنوان الكرّيّة في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثّر.

ولعلّ نظر الشيخ ﷺ إلى ذلك وإن كانت العبارة قاصرة.

وهكذا يمكن القول بالتقديم وإن كانت النسبة عموماً من وجه إذا كان أحدهما حاكماً بالنسبة إلى الآخر ولا كلام فيه كما لايخفى.

فتحصّل أنّه لم يكن فرق بين المفهوم المخالف والمنطوق وبين المنطوقين سواء كانت النسبة عموماً وخصوصاً مطلقاً أو عموماً وخصوصاً من وجه إذ مقتضى القاعدة في الأُولى هو تقديم الخاصّ على العامّ وفي الثانية هو التساقط فيما إذا لم يكن مرجّح وإلاّ فالمقدّم هو ذو الترجيح فلاتغفل.

الخلاصة:

الفصل السابع: في تعارض المفهوم مع العموم

والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل في أنواع المفهوم:

ولا يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق وإمّا مخالف، والموافق هو ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم في الأشدّ بطريق أولى. والمخالف، هو الذي دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم في الخطاب على العلّيّة المنحصرة، فإنّ مقتضى ذلك هو الانتفاء عند الانتفاء، وإلاّ لزم الخلف في التعليق المذكور.

أقسام المفهوم الموافق:

منها موارد إلغاء الخصوصيّة كقوله رجل شكّ بين الثلاث والأربع فإنّه لا شبهة في أنّ الحكم المذكور فيه من البناء على الأكثر لا يختصّ بالرجل، ولكن في كونه من أقسام المفهوم الموافق تأمّل ونظر.

ومنها المعنى الكنائيّ الذي سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أُفّ﴾ بناء على كونه كناية عن النهي عن حرمة إيذائهما ولم يكن نفس الأُفّ محكوماً بحكم.

ومنها ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكم أخفّ المصاديق للانتقال إلى سائر

الموارد بالأولويّة، مثل نفس الآية الكريمة المذكورة آنفاً بناءً على أنّ الأُفّ محكوم بالحرمة أيضاً.

ومنها الحكم المستفاد من القضيّة التعليليّة، كقوله «الخمر حرام» لأنّه مسكر، فإنّ العلّة تدلّ بمفهوم الموافقة على مساواة غير المورد المذكور مع المنطوق في الحكم.

ولا يخفى أنّ التعبير بالمفهوم الموافق في مورد إلغاء الخصوصيّة لا يخلو عن النظر، لأنّ مرجع الإلغاء هو تعميم المنطوق، ولا يتوسّط فيه شيء مع أنّ اللازم في المفهوم الموافق هو توسّط شيء آخر، وهكذا الأمر في التعليل، فإنّ مثل قوله ـ فإنّه مسكر ـ يدلّ على الكبرى الكلّيّة، وهي أنّ كلّ مسكر حرام، وهو منطوق عامّ، فتدبّر جيّداً.

المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقة

لا كلام في تقديم المفاهيم الموافقة على العمومات فيما إذا كانت أخصّ منها لبناء العقلاء على ذلك إلاّ إذا كانت العمومات أظهر، فتقدّم على الخاصّ بالتصرّف في هيئة الخاصّ، كما هو المتعارف في غير مفهوم الموافق من المخصّصات.

هذا كلّه فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص.

وأمّا إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، فقد ذهب بعض إلى أنّه يعامل معهما معاملة المنطوقين، فيحكم بتساقطهما، والرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجّح في البين، ولا مجال للحكم بالتخيير بعد اختصاص الأخبار العلاجيّة بالتعارض التبايني.

والظاهر من الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار هو تقديم المفاهيم الموافقة وإن كانت النسبة بينها وبين العمومات عموماً من وجه، وذلك لقوّة دلالة الكلام على المفهوم الموافق، لأنّه المقصود بالإفادة، ولأنّه المستفاد من الكلام بالأولويّة.

يمكن أن يقال ،إنّ ما ذكره الشيخ الأعظم حسن فيما يستفاد بالأولويّة لا بالمساواة لعدم قوّة الدلالة والأولويّة فيها مع أنّها من أقسام المفهوم الموافق.

وفصّل المحقّق النائينيّ ﷺ في المفهوم الموافق، بين ما إذا كانت النسبة بين منطوق المفهوم وبين العموم عموماً وخصوصاً، فيقدّم المفهوم.

وإن كانت النسبة بين المفهوم وبين العموم، عموماً من وجه، كما إذا ورد لا تكرم الفسّاق وورد أكرم فسّاق خدّام العلماء، الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء، والوجه في ذلك أنّه لا يمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون تصرّف في المنطوق، كما لا يمكن التصرّف في المنطوق لكونه أخصّ، فينحصر الأمر في التصرّف في العموم وإبقاء المفهوم على عمومه.

وبين ما إذا كانت النسبة بين منطوق المفهوم والعموم عموماً من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدّام العلماء.

وحينئذٍ إن قدّم المنطوق على العموم في مورد التعارض ودخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويّة القطعيّة مقدّماً على العموم أيضاً.

وإن قدّم العموم على المنطوق، وخرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء واختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولويّة إلاّ وجوب إكرام العدول من العلماء دون فسّاقهم، هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويّة.

يمكن أن يقال إنّ اللازم هو ملاحظة المنطوق والمفهوم معاً بالنسبة إلى العموم، لأنّهما متوافقان في التعارض مع العموم ولا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم أو بالعكس بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم إذ التعارض بعد وجود القضيّة وتماميّة مدلولها منطوقاً ومفهوماً، وبعد هذه التماميّة يكون المنطوق والمفهوم

متعارضين مع العموم في عرض واحد.

وعليه فيعمل في كلّ من المنطوق والمفهوم بالنسبة إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعدة من دون نظر إلى الآخر، فالمفهوم مقدّم على العموم، لكونه أظهر منه من جهة كونه مستفاداً بالأولويّة وإن كانت النسبة بينه وبين العموم هي العموم من وجه.

والمنطوق مقدّم على العموم، إن كانت النسبة بينه وبين العموم هي العموم والخصوص، وإلاّ فهما متعارضان، فيتساقطان إن لم يكن احدهما أقوى من الآخر، كما في سائر الموارد من موارد التعارض بنحو العموم من وجه.

ولا دليل على ملاحظة المنطوق أوّلاً، ثمّ ملاحظة المفهوم بعد كونهما في عرض واحد بالنسبة إلى العموم.

فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ ﷺ من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهة الدلالة اللفظيّة، ولا يرتبط تقديم المفهوم بملاحظة نسبة المنطوق مع العموم وتقديمه، فتدبّر جيّداً.

المقام الثالث: في المفهوم المخالف

والظاهر هو تقديم المفهوم المخالف على العامّ فيما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص، وإن كان منشأ الظهور هو مقدمات الإطلاق.

ربّما يتوهّم أنّ العامّ أقوى من المفهوم المخالف، لأنّ دلالة العامّ بالوضع دون المفهوم المخالف، لاستفادة المفهوم من العلّيّة المنحصرة الّتي تكون مبتنية على الإطلاق الذي يزول بأدنى دليل معارض.

وهو فاسد لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ وإن كان الخاصّ مبتنياً على مقدّمات الإطلاق، وذلك لانعقاد الظهور في كليهما وأظهريّة الخاصّ بالنسبة إلى العامّ لكونه أخصّ فيتقدّم على العامّ كسائر الموارد، ولا فرق في الظهور المنعقد بين أن

يكون ناشئاً من الوضع أو من مقدّمات الإطلاق، ومقتضى ما ذكر أنّه لو عكس الأمر وكان المفهوم عامّاً والمنطوق خاصّاً فالمقدّم هو المنطوق.

مثلاً إذا قيل ـ أكرم الناس إن كانوا عدولاً ـ كان مفهومه أنّه، لا يجب إكرام غير العادل، سواء كان عالماً أو غيره، فإذا ورد ـ أكرم العالم الفاسق ـ كان منافياً مع عموم المفهوم ويقدّم قوله ـ أكرم العالم الفاسق ـ على عموم المفهوم قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ. هذا كلّه بناءً على كون النسبة بين المفهوم المخالف والمنطوق العامّ هي العموم والخصوص. وأمّا إذا كانت النسبة بينهما هي عموم من وجه، فمقتضى القاعدة، هو الحكم بالتساقط في مورد التعارض، كما هو مقتضى القاعدة في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيّة لغير التعارض التبايني.

إلاّ إذا كان أحدهما حاكماً بالنسبة إلى الآخر فالحاكم مقدّم، أو إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجباً للغويّة الآخر دون العكس فالعكس مقدّم، مثلاً قوله ﷺ «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» يدلّ بمفهومه على اعتبار الكرّيّة في عدم الانفعال. وإن كان الماء جارياً، فإن قدّم ذلك على عموم قوله ﷺ الماء الجاري لا ينفعل لزم اللغويّة، وذلك قرينة على تقديم قوله الماء الجاري على مفهوم قوله إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه مع أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه ومقتضى ذلك هو الجمع بين عنوان الجاري والكرّ في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثّر في عدم الانفعال.

الفصل الثامن: في الاستثناء المتعقّب للجمل

ولايخفى عليك أنّه إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة مثل قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادةً أبداً وأُولئك هم الفاسقون إلاّ الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا﴾ الآية[1] وقد وقع الكلام في أنّ الاستثناء ظاهر في استثناء الجميع من الفسق ومن الحكم بعدم قبول الشهادة ومن الحكم بجلدهم ثمانين.

أو ظاهر في خصوص الأخيرة أولا ظهور له في واحد منها وجوه أو أقوال يقع الكلام في مقامين.

المقام الأوّل: في مقام الثبوت وإمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ولايخفى عليك أنّه قد ادّعى غير واحد أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير ممكن وقد أجاب عنه في الكفاية بأنّ رجوعه إلى الكلّ ممكن وصحيح ضرورة أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى في أنّه لايوجب تفاوتاً أصلا في ناحيّة الأداة بحسب المعنى وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدّداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى وتعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لايوجب تعدّد المستعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً (فلايرد عليه أنّ الأداة لما وضعت للإخراج بالحمل الشائع بناءً على أنّ الموضوع له في الحروف

(١) النور: ٤ ـ ٥.

خاصّ يلزم من استعمالها في الإخراجات استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو في الحروف أشكل لأنّها آلات لملاحظة الغير فيلزم أن يكون الشيء الواحد فانياً في شيئين أو أكثر).

ومن المعلوم أنّ بعد إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع فإن استظهر ذلك منه فالجميع مورد الاستثناء ولا كلام وإلاّ فأمكن دعوى الإجمال فإنّ مع إمكان رجوع الاستثناء إلى الكلّ وصحّته.

صارت الجمل مكتنفة بما يصلح للقرينيّة ومعه لاتكون ظاهرة في العموم فلابدّ في مورد الاستثناء في غير الأخيرة من الرجوع إلى الأُصول وأمّا الأخيرة فاستثنائه متيقّن وإن لم يكن الاستثناء ظاهراً فيه[1].

أُورد عليه المحقّق الاصفهاني ﷺ بأنّ أداة الاستثناء إذا كانت موضوعة للإخراجات الخاصّة فلامحالة يتعدّد الإخراج بتعدّد أحد الطرفين بداهة كونه أمراً نسبيّاً يتعدّد بتعدّد الطرف فلولا لحاظ الوحدة في الجمل المتعدّدة أو في المستثنيات المتعدّدة لم يكن الإخراج واحداً وشمولها حينئذٍ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال في أزيد من معنى واحد ولا جامع مفهوميّ بناءً على خصوصيّة الموضوع له.

وأمّا صحّة إخراج المتعدّد فلاتجدي إذ الخارج إن كان متعدّداً بالذات وواحداً مفهوماً كما إذا قال إلاّ النحويّين مثلاً فلا إشكال لأنّ الخارج بما هو ملحوظ من حيث الخروج واحد.

وإن كان متعدّداً مفهوماً فلامحالة لايصحّ إلاّ بالعطف وهو في حكم تعدّد أداة

(١) راجع الكفاية: ٣٦٥/١.

الاستثناء[1].

وظاهر كلامه هو اختيار القول الثاني حيث إنّه إذا لم يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع فلامحالة يكون ظاهراً في الرجوع إلى الأخيرة من الجمل فبقيت سائر الجمل على ظهورها إذ الاستثناء المذكور لايصلح للرجوع إليها.

ويمكن الجواب عنه بأنّا لانسلّم تعدّد الإخراج بتعدّد الأطراف إذ يمكن إخراج المتعدّدات بإخراج واحد كما يمكن نداء الأشخاص بنداء واحد مع أنّ الأشخاص بوجودهم الخاصّ يكونون مورداً للنداء وعليه فلايلزم من كون الاستثناء مربوطاً بالجمل المتعدّدة استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنى واحد كما أنّه لايلزم من نداء الأشخاص المتعدّدة بنداء واحد استعمال أداة النداء في أكثر من معنى واحد بل الإخراج والنداء مستعملان في المعنى الواحد ومعنى كون اللفظ فانياً في المعنى ليس هو إلاّ إفادة المعنى لا الفناء التكوينيّ لأنّه خلف في الواقعيّات.

قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ إنّ الاستعمال ليس إلاّ جعل اللفظ آلة لإفادة المعنى.

فإن كان هذا هو المراد من جعله قالباً وفانياً ووجهاً وعنواناً للمعنى إلى غير ذلك من التعبيرات فلادليل على امتناع كون شيء واحد قالباً لشيئين أو فانياً فيهما أي يكون اللفظ منظوراً به والمعنيان منظوراً فيهما وإن كان المراد شيئاً آخر فلابدّ من بيانه ووجه امتناعه.

وأمّا فناء اللفظ بحسب وجوده الواقعي في المعنى بحيث لايبق واقعاً إلاّ شيئيّة المعنى فهو أمر غير معقول لأنّ اللّفظ له فعليّة وما كان كذلك لايمكن أن يفنى في

---

(١) نهاية الدراية: ٢/٢٠٧.

شيء[١].

وعليه فإفادة المتكثّرات لاتستلزم تكثّر الإفادة فلايلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّدة إفادة الاستثناء للاخراجات المتعدّدة كما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني ﷺ بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات.

هذا مضافاً إلى أنّ المستثنى إذا كان كلّيّاً يشمل مصاديقه ولو في الجمل السابقة مع عدم منافاته لجزئيّة الاستثناء أو الإخراج، وإليه أشار سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال هذا مع منع لزوم استعمال الأداة في أكثر من معنى فإنّ المستثنى إذا كان كلّيّاً قابلاً للصدق على الكثيرين فأُخرج بـ «إلاّ» وغيرها، يكون الاستثناء بإخراج واحد مخرجاً للكثيرين فقوله أكرم العلماء وأضف التجّار إلا الفسّاق منهم إخراج واحد للفسّاق قابل للانطباق على فسّاق العلماء والتجّار فلايكون استعمال الأداة في أكثر من معنى واحد[٢].

ثمّ لافرق فيما ذكر بين أن يكون مفاد أداة الاستثناء هو مفهوم الإخراج أو شخص الإخراج لإمكان تعلّق شخص الاخراج بالمتعدّدات كإمكان تعلّق شخص النداء بالمتعدّدات.

كما لاحاجة إلى جعل الاستعمال من باب جعل العلاّمة بأن يقول يمكن أن يلحظ في المقام حقائق ربطيّة متعدّدة بعدد المستثنى منه وتجعل كلمة واحدة علامة لتلك الملحوظات المتعدّدة كما أمكن ذلك في الأسماء لما عرفت من إمكان إخراج الكثيرين بإخراج واحد فيما إذا كان اللفظ آلة لإفادة المعنى حيث إنّ الإخراج الحقيقي يصلح أن يتعلّق بالمتعدّدات كتعلّق النداء والبعث بالمتعدّدات كما ترى تحرّك الجيوش

---

(١) مناهج الوصول: ١/١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) مناهج الوصول: ٢/٣٠٦.

بأمر واحد وبعث واحد من ناحيّة الأمير.

المقام الثاني: في مقام الإثبات.

ولايخفى عليك أنّه يختلف ذلك بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما وعدمه أو بحسب ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأُولى وعطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير إليه أو ذكر الاسم الظاهر في جميع الجمل وإلى غير ذلك من التفصيلات فالأولى هو أن نذكر بعضها مع النقض والابرام ونقول مستعيناً بالله تعالى هنا تفصيلات.

أحدها: ما في نهاية النهاية من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيداً للموضوع لا إخراجاً عن الحكم فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة وبين ما إذا كان الاستثناء إخراجاً عن الحكم فقال فإن لم يتكرّر الحكم في الجمل فالظاهر بل المتعيّن هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرّر الحكم في الجمل.

ففي مثل أكرم العلماء والشرفاء والشعراء إلاّ الفسّاق يرجع الاستثناء إلى الجميع فإنّ المستثنى منه في الحقيقة هو الحكم وهو واحد غير متعدّد.

وفي مثل أكرم العلماء وأكرم الشرفاء وأكرم الشعراء إلاّ الفسّاق فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخيرة مدّعياً بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمة إذا كان المتكلّم في مقام البيان ولم يقم قرينة على الرجوع إلى غير الأخيرة هو الرجوع إليها فإنّ رجوعه إلى غير الأخيرة يحتاج إلى البيان(١).

وفيه ما لايخفى حيث إنّ التفرقة بين ما إذا كان الاستثناء قيداً للموضوع وبين ما إذا كان قيداً للحكم لاوجه له فإنّ البحث والنزاع يشمل الصورتين.

هذا مضافاً إلى إمكان منع كون الحكم واحداً في مثل أكرم العلماء والشرفاء

(١) نهاية النهاية: ٣٠٠/١.

والشعراء إلاّ الفسّاق لأنّ مقتضى تعدّد الموضوع هو تعدّد الحكم كقوله ﷺ اغسل للجمعة والجنابة والزيارة وأيضاً لامجال للأخذ بمقدّمات الحكمة مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع فدعوى اختصاص الاستثناء بالأخير غير ثابتة وأصالة عدم القرينة لاتجري فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيّة إذ لابناء من العقلاء على عدم قرينيّة الموجود.

وثانيها: ما فصّله المحقق النائيني ﷺ بين تكرار الموضوع وعدمه حيث فصّل بين صورة تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة كما في مثل الآية الكريمة: ﴿والذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً وأُولئك هم الفاسقون إلاّ الذين تابوا﴾(١).

فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة لأنّ تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وبين صورة عدم تكرار عقد الوضع واختصاص ذكره بصدر الكلام كما إذا قيل أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلاّ فسّاقهم.

فلامناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فيه لم يذكر إلاّ في صدر الكلام وحيث إنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلابدّ من رجوعه إلى الجميع وأمّا كون العطف في قوّة التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه لايوجب وجود عقد وضع آخر في الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه.

إلى أن قال وممّا ذكرناه يظهر أنّه لو كرّر عقد الوضع في وسط الجمل المتعدّدة

(١) النور: ٤ ـ ٥.

للزم رجوع الاستثناء إليه فتخصّص الجملة المشتملة عليه والجمل المتأخّرة عنها وتبقى الجمل السابقة عليها على عمومها[١].

وفيه أنّ استقلال الجملة لايمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق كما أنّ الضمير لايمنع من ورود الاستثناء عليه بعد كونه قائماً مقام الاسم الظاهر وأيضاً لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع إذ ليس هو إلاّ لإخراج الحكم كقولهم ما جاء في القوم الاّ زيد لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثمّ تعليق الحكم عليه كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد ثمّ علّق عليه عدم المجيء.

قال في منتهى الأُصول إنّ هذا الاستثناء يصلح للرجوع إلى الجميع بحيث لو علمنا أنّ المتكلّم أراد الاستثناء من الجميع لايلزم منه خلاف أصل أو ارتكاب تجوّز وعناية وأمثال ذلك من تقدير وإضمار وغيره ومع وجود مثل ذلك كيف يمكن إجراء أصالة العموم وهل للعقلاء بناء على عدم المخصّص مع وجود ما يصلح للمخصصيّة فيه إشكال نعم لاننكر أنّ في بعض الموارد بحسب المتفاهم العرفي يكون المرجع خصوص الجملة الأخيرة أو الجميع لقرائن حاليّة أو مقاليّة أو لجهة أُخرى ولكنّه خارج عن محلّ الكلام[٢].

ولعلّ المفصّل توهّم أنّ الأداة الاستثنائيّة بمنزلة الوصف للمستثنى منه وحيث لاتتّصف الضمير بشيء يرجع التوصيف إلى مرجعه ولكنّه كما أفاده المحقّق الاصفهاني‌ﷺ خلط بين أداة الاستثناء الوصفيّة والاستثنائيّة فإنّ الأُولى حيث أنّها وصفيّة والضمير المتّصل غير قابل للتوصيف فلابدّ من رجوعها إلى المذكور في صدر الكلام مع أنّ الكلام في الاستثنائيّة الراجعة إلى المفهوم التركيبي لا الافرادي.

---

(١) أجود التقريرات: ١/٤٩٦ ـ ٤٩٨.

(٢) منتهى الأُصول: ١/٤٦٤.

وأمّا ما ذكره من أنّ عقد الوضع مذكور في الجملة الأخيرة فقد أخذ الاستثناء محلّه وغيره محتاج إلى دليل مفقود هنا ففيه أنّه مصادرة وغايته أنّ الأخيرة متيقّنة وأنّ غيرها يحتاج إلى دليل[1].

وثالثها: ما فصّله السيّد المحقّق الخوئيّ ﷺ في حاشية أجود التقريرات بين تعدّد القضيّة بدون تكرار المحمول وبين تعدّد القضيّة مع تكرار المحمول حيث قال إذا تعدّدت القضيّة بتعدّد موضوعاتها دون محمولاتها كما إذا قيل أكرم العلماء والأشراف والشيوخ إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى الجميع لأنّ القضيّة في مثل ذلك وإن كانت متعدّدة صورة إلاّ أنّها في حكم قضيّة واحدة قد حكم فيها بوجوب إكرام كلّ فرد من الطوائف الثلاث إلاّ الفسّاق منهم فكأنّه قيل أكرم كلّ واحد من هذه الطوائف إلاّ من كان منهم فاسقاً.

بخلاف ما إذا تعدّدت القضيّة بتعدّد موضوعاتها مع تكرّر عقد الحمل فيها كما إذا قيل أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلاّ الفسّاق منهم فإنّ الظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة على قطع الكلام عمّا قبله وبذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرّر فيه عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وإذا تعدّدت القضيّة فيه بكلّ من الموضوع والمحمول كما إذا قيل أكرم العلماء وجالس الأشراف إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة لما تقدّم[2].

---

(١) نهاية الدراية: ٢/٢٠٧.

(٢) أجود التقريرات: ١/٤٩٦.

وفيه أوّلاً: أنّ القضيّة فيما إذا تعدّدت الموضوعات تكون متعدّدة بتعدّد موضوعاتها وكونها في حكم قضيّة واحدة قد حكم فيها على عنوان واحد فيرجع الاستثناء إلى الجميع منظور فيه لأنّ إمكان إرجاع المتعدّد إلى المتّحد لايوجب الاتّحاد الفعلي ومع التعدّد الفعلي يمكن اختلاف الجمل المتعدّدة في الاستثناء وعدمه.

وثانياً: أنّ تعدّد القضايا وأحكامها فيما إذا تكرّر محمولاتها لايمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها ألا ترى جواز تصريح المتكلم في مثل المثال برجوع الاستثناء إلى الجميع ولايعترض عليه بأنّ الجملة الأخيرة قرينة على قطع الكلام عمّا قبله ومع القطع يلزم إقامة دليل آخر على استثناء موضوعات القضايا السابقة هذا مضافاً إلى إمكان رجوع أحكام القضايا المتعدّدة المذكورة إلى حكم واحد لاتّحادها على المفروض.

نعم لايبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فيما إذا تغايرت الجمل موضوعاً ومحمولاً كالمثال المذكور أخيراً أي أكرم العلماء وجالس الأشراف إلاّ الفسّاق منهم.

ورابعها: ما فصّله في منتقى الأُصول بين ما إذا اتّحد المحمول مع تكرّر ذكر العمومات مثل أن يقال أكرم العلماء والتجّار والأدباء إلاّ الفسّاق منهم.

فالاستثناء راجع إلى الجميع ولاتعيّن لرجوعه إلى الأخير وكونه أقرب العمومات إلى الضمير لايوجب التعيّن وإلاّ فالأبعد أيضاً فيه خصوصيّة وهي الأبعديّة فلايصلح العامّ الأخير لرجوع الضمير إليه وعليه فيتعيّن رجوعه إلى الجميع.

وبين ما إذا تكرّر المحمول بدون العطف سواء اتّحد أم اختلف مثل أن يقال أكرم العلماء أضف التجّار احترم الأدباء إلاّ الفسّاق منهم فالمتعيّن هو رجوع الضمير إلى الأخيرة إذ بيان كلّ حكم بجملة مستقلّة غير مرتبطة بسابقتها برابط يوجب كون الجملة السابقة في حكم المغفول عنها والمنتهى عن شؤونها وهذا الأمر يوجب نوع

تعيّن للأخيرة من بين الجمل الأُخرى السابقة عليها.

وعلى هذا جرت سيرة العرف.

وبين ما إذا تكرّر المحمول مع العطف مثل أن يقال أكرم العلماء وأضف التجّار واحترم الأُدباء إلاّ الفسّاق منهم فيكون مجملاً إذ يحتمل أن يكون استقلال الأخير في الحكم موجباً لتعيّنه عرفاً من بينها كما يحتمل أن يكون ربط الأخير بحرف العطف موجباً لعدم تعيّنه لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة فيكون الكلام مجملاً ولكن تخصيص الأخيرة قدر متيقّن[1].

وفيه أوّلاً أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصورة الأُولى لا شاهد لها مع كون القضيّة متعدّدة بتعدّد موضوعاتها وعدم تعيّن رجوعه إلى الجملة الأخيرة لايوجب تعيّن رجوعه إلى الجميع بل يمكن أن يكون مجملاً إن لم نقل بتعيّن رجوعه إلى الأخير.

وثانياً: أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة في الصورة الثانية مستدلاً بأنّ الجملة السابقة في حكم المغفول عنها من جهة ترك العطف كما ترى إذ لو سلّمنا التركيب المذكور في الأدبيّات العربيّة فدعوى كون الجمل السابقة في حكم المغفول عنها ممنوعة إذ عدم العطف لو لم يوجب الارتباط لاشعاره بعدم تماميّة الجملة لايوجب الجملة السابقة مغفولاً عنها.

وعليه فإن كان نوع المحمول متّحداً فلايكون ظاهراً في الرجوع إلى الأخير كما لايكون ظاهراً في الرجوع إلى الجميع.

وإن كان نوع المحمول مختلفاً فلايبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة لتغاير الجمل موضوعاً ومحمولاً كما مرّ.

(١) منتقى الأُصول: ٣٩٢/٣.

وثالثاً: أنّ دعوى الإجمال في الصورة الثالثة بدعوى أنّ استقلال الأخير في الحكم يوجب التعيّن وربط الأخير بحرف العطف يوجب عدم التعيّن لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة فمع تعارض الأمرين يحصل الإجمال مندفعةٌ بأنّ العطف لايوجب وحدة الجمل بل الواو تدلّ على مغايرة الجمل بعضها مع بعض ولكن مع ذلك لاينافي رجوع الاستثناء إلى الجميع نعم لايبعد دعوى ظهور الكلام في الرجوع إلى الأخير بعد تغايرها مع سائر الجمل موضوعاً ومحمولاً فلاتغفل.

وخامسها: ما فصّله سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأُولى وعطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه واشتمل المستثنى أيضاً على الضمير كقوله أكرم العلماء وسلّم عليهم وألبِسهم إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

لأنّ الضمير كما مرّ موضوع لنفس الاشارة إلى الغائب كما أنّ أسماء الاشارة موضوعة للاشارة إلى الحاضر فإن اشتمل المستثنى على الضمير يكون إشارة إلى شيء ولم يكن في الجمل شيء صالح للإشارة إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور في صدرها وأمّا سائر الجمل فلاتصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

وكذا لايبعد أن يكون الاستثناء من الجميع اذا لم يشتمل المستثنى على الضمير مع اشتمال الجملة عليه كما لو قال في المثال المتقدّم إلاّ بني فلان.

أمّا إذا قلنا بأنّ الضمير في مثله منويّ فلمّا ذكرنا وإن قلنا بعدم النيّة فلأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالحة لتعلّق الاستثناء بها فإنّها بنفسها غير محكومة بشيء فلامحالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له[1].

ولايذهب عليك أنّ مراده ﷺ أنّه إذا اشتمل المستثنى على الضمير أو كان

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٣٠٧ ـ ٣٠٨.

الضمير منويّاً فيه كان الاستثناء راجعاً إلى جميع الجمل.

لعدم عود الضمير إلى الضمير وهو قرينة على عوده إلى الاسم الظاهر المذكور في صدرها وعليه فمع تخصيص الاسم الظاهر المذكور في صدرها لامجال لاطلاق الجمل التابعة وإن كان لها إطلاق فهو بدويّ فبعد رجوع الاستثناء إلى الاسم الظاهر لاينعقد الإطلاق بل مقتضى رجوع الضمائر إلى الصدر هو الاتّحاد في المراد.

ولا وقع بعدما عرفت لما يقال من أنّ الموضوع والمحمول نفس المسمّيات والمعاني فلافرق بين أدائها بأيّ طريق لما عرفت من الفرق حيث أنّ صحّة رجوع الضمير إلى الاسم الظاهر وعدم صحّة ذلك بالنسبة إلى الضمير قرينة على عدم تعميم المسمّى في موضوعات جميع الجمل.

ولكن بعد وفي النفس شيء وهو أنّ تقييد الموضوع في الجملة الأخيرة باستثناء الفاسق من العلماء لايستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقة لأنّ الجمل السابقة معطوفة على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغويّ لا بما هو مراد جدّيّ ورجوع الضمير إلى الصدر لايستلزم رجوع الاستثناء إليه أيضاً وبالجملة تعريف المستثنى متوقّف على الرجوع إلى الصدر لانفس الاستثناء كما لايخفى.

هذا مضافا إلى أنّه لو لم يكن الضمير منويّاً في المستثنى فلاوجه لدعوى رجوع الاستثناء إلى الجميع مستدلاً بأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالحة لتعلّق الاستثناء بها فإنّها بنفسها غير محكومة بشيء فلا محالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له وهو الاسم الظاهر المذكور في الصدر لأنّ الضمير قائم مقام الاسم الظاهر فيجوز تخصيصه وقد عرفت صحّة تخصيص الضمير دون العامّ فيما مرّ من البحث في أنّ تعقّب العامّ بضمير لايراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ هل يوجب تخصيص العامّ أولا فراجع.

فتحصّل ممّا ذكرناه في مقام الاثبات صحّة القول برجوع الاستثناء إلى الأخير

فيما إذا كانت الجمل المتكرّرة متغايرة موضوعاً ومحمولاً مثل أن يقال أكرم العلماء وجالس الأشراف واتّبع آباءك إلاّ الفسّاق منهم فـإنّ الظـاهر أنّ الجـمل المـذكورة متغايرة والجمل المتغايرة كالمنفصلة ولادليل لرجوع قيد بعض إلى الآخر إلاّ إذا قامت قرينة مقاليّة أو حاليّة على ذلك.

وأمّا سائر الموارد فلم يثبت الظهور فيه لا بالنسبة إلى رجوع الاستثناء إلى الجميع ولا بالنسبة إلى الأخير بل اللازم هو ملاحظة خصوصيّات الموارد فلاتغفل.

الخلاصة:

الفصل الثامن: في الاستثناء المتعقّب للجمل

فقد وقع الكلام في أنّ الاستثناء، ظاهر في استثناء جميع الجمل المتقدّمة، أو ظاهر في خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له أصلاً؟ يقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في مقام الثبوت:

وقد اُدّعي أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير ممكن.

يمكن منع ذلك ضرورة، أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى في أنّه لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدّداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى وعليه فدعوى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما ترى.

ربّما يتوهّم تعدّد الإخراج بتعدّد الأطراف، فلولا لحاظ الوحدة في الجمل المتعدّدة أو المستثنيات المتعدّدة، لا يكون الإخراج واحداً، وشمولها حينئذٍ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال في أزيد من معنى واحد ولا جامع مفهوميّ بناء على خصوصيّة الموضوع له.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الاستعمال ليس إلاّ جعل اللفظ آلة لإفادة المعنى، فإن

كان هذا هو المراد من جعله قالباً وفانياً فلا دليل على امتناع شيء واحد قالباً لشيئين أو أكثر، وإن كان المراد شيئاً آخر فلابدّ من بيانه.

وعليه فإفادة المتكثّرات لا تستلزم تكثّر الإفادة، فلا يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّدة إفادة الاستثناء للإخراجات المتعدّدة بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات، فلا تغفل.

المقام الثاني: في مقام الاثبات

ولا يخفى أنّه يختلف بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما وعدمه، أو بحسب ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأُولى وعطف سائر الجمل عليها مشتملة على الضمير الراجع إليه، أو ذكر الاسم الظاهر في جميع الجمل، وإلى غير ذلك من التفصيلات، فالأولى هو الإشارة إلى بعضها.

أحدها: ما في نهاية النهاية من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيداً للموضوع لا إخراجاً عن الحكم فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة.

وبين ما إذا كان الاستثناء إخراجاً عن الحكم، فقال فإن لم يتكرّر الحكم في الجمل، فالظاهر بل المتعيّن هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرّر الحكم في الجمل.

ففي مثل أكرم العلماء والشرفاء والشعراء إلاّ الفسّاق، يرجع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المستثنى منه هو الحكم وهو واحد غير متعدّد.

وفي مثل أكرم العلماء وأكرم الشرفاء وأكرم الشعراء إلاّ الفسّاق، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخيرة مدّعياً بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمة إذا كان المتكلّم في مقام البيان ولم يقم قرينة على الرجوع إلى غير الأخيرة هو الرجوع إليها، فإنّ رجوعه إلى غير الأخيرة يحتاج إلى البيان.

وفيه ما لا يخفى حيث إنّ البحث يعمّ الصورتين ولا وجه للتفرقة المذكورة. هذا مع إمكان منع كون الحكم واحداً في مثل أكرم العلماء والشرفاء والشعراء إلاّ الفسّاق لأنّ مقتضى تعدّد الموضوع هو تعدّد الحكم كقوله ﷺ اغسل للجمعة والجنابة.

وأيضاً لا مجال للأخذ بالمقدّمات مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع في الكلام.

وثانيها: ما فصّله المحقّق النائيني ﷺ، بين تكرار عقد الوضع، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة، لأنّ تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر وهو مفقود، وبين عدم تكرار عقد الوضع واختصاص ذكره بصدر الكلام، كما إذا قيل «أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلاّ فسّاقهم»، فلا مناص عن الالتزام برجوعه إلى الجميع.

وفيه أنّ استقلال الجملة لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق، ودعوى لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع، إذ ليس الاستثناء إلاّ لإخراج الحكم، كقولهم ما جاء في القوم إلاّ زيد، لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثمّ تعليق الحكم عليه، كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد، ثمّ علّق عليه عدم المجيء.

والشاهد على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع، أنّه لو علمنا أنّ المتكلّم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل من الأصول، أو ارتكاب تجوّز، ومعه لا مجال لأصالة العموم، لأنّ الاستثناء المذكور ممّا يصلح للمخصّصيّة.

وثالثها: ما فصّله السيد المحقّق الخوئي ﷺ بين تعدّد القضيّة بدون تكرار المحمول، كما إذا قيل «أكرم العلماء والأشراف والشيوخ إلاّ الفسّاق». منهم فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ القضيّة في الفرض المذكور في حكم

قضيّة واحدة.

وبين تعدّد القضيّة مع تكرّر عقد الحمل، كما إذا قيل: «أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلاّ الفسّاق منهم»، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل قرينة على قطع الكلام عمّا قبله. وبذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وفيه أنّ القضيّة فيما إذا تعدّدت موضوعاتها تتعدّد بتعدّدها، ومع التعدّد يمكن اختلاف الجمل المتعدّدة في الاستثناء وعدمه.

هذا مضافاً إلى أنّ تعدّد القضايا عند تكرّر محمولاتها، لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها، والشاهد عليه جواز تصريح المتكلّم بذلك. نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فيما إذا تغايرت الجمل موضوعاً ومحمولاً، كقولهم أكرم العلماء وجالس الأشراف إلاّ الفسّاق منهم.

ورابعها: هو التفصيل بين ما إذا اتّحد المحمول مع تكرّر الموضوعات، مثل أن يقال أكرم العلماء والتجّار والأُدباء إلاّ الفسّاق منهم فالاستثناء راجع إلى الجميع.

وبين ما إذا تكرّر المحمول بدون العطف، سواء اتّحد أم اختلف، مثل أن يقال، أكرم العلماء أضف التجّار احترم الأدباء إلاّ الفسّاق منهم.

فالمتعيّن هو رجوع الضمير إلى الأخيرة، إذ بيان كلّ حكم بجملة مستقلّة غير مرتبطة بسابقتها برابط يوجب كون الجملة السابقة في حكم المغفول عنها والمنتهى عن شؤونها.

وبين ما إذا تكرّر المحمول مع العطف، مثل أن يقال أكرم العلماء وأضف التجّار واحترم الأُدباء إلاّ الفسّاق منهم.

وفي هذه الصورة يحتمل أن يكون استقلال الأخيرة موجباً لتعيّنه، ويحتمل أن

يكون ربط الأخيرة بغيرها بحرف العطف موجباً لعدم تعيّنه لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة، فيكون الكلام مجملاً ولكن تخصيص الأخيرة قدر متيقّن.

وفيه أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصورة الأُولى لا شاهد لها مع كون القضيّة متعدّدة بتعدّد موضوعاتها، إذ عدم تعيّن رجوعه إلى الأخيرة لا يلازم تعيّن رجوعه إلى الجميع، بل يمكن القول بالإجمال إن لم نقل بتعيّن رجوعه إلى الأخيرة. هذا مضافاً إلى أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة في الصورة الثانية كما ترى إذ لو سلّمنا هذا التركيب في الأدبيّات العربيّة لا نسلّم كون الجمل السابقة في حكم المغفول عنها، وحينئذٍ إن كان نوع المحمول متّحداً فلا ظهور له في الرجوع إلى الأخيرة ولا إلى الجميع.

وإن كان نوع المحمول مختلفاً فدعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الأخيرة غير بعيدة.

وأيضاً دعوى الإجمال في الصورة الثالثة مندفعة، بأنّ العطف لا يوجب وحدة الجمل بل الواو تدلّ على مغايرة الجمل بعضها مع بعض، ولكن مع ذلك لا ينافي رجوع الاستثناء إلى الجميع. نعم لايبعد دعوى ظهور الكلام في الرجوع إلى الأخيرة بعد تغايرها مع سائر الجمل موضوعاً ومحمولاً.

وخامسها: هو التفصيل بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأُولى وعطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه واشتمل المستثنى أيضاً على الضمير كقوله أكرم العلماء وسلّم عليهم وألبسهم إلاّ الفسّاق منهم.

فإنّ الظاهر منه هو رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

والوجه في ذلك أنّ الضمير في المستثنى إشارة إلى شيء ولم يكن في الجمل شيء صالح للإشارة إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور في صدرها، وأمّا سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

بل لعلّ الأمر كذلك. فيما إذا لم يكن المستثنى مشتملاً على الضمير، ولكن الجمل السابقة تكون مشتملة على الضمير ويعود إلى الاسم الظاهر في الجملة الأولى كما يقال في المثال السابق، إلاّ بني فلان، لأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالح لتعلّق الاستثناء به فإنّه بنفسه غير محكوم بشيء، فلا محالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

فإذا عاد الضمير في المستثنى إلى الاسم الظاهر المذكور في صدر الجمل لا ينعقد الإطلاق في الجمل التالية بل يتّحد المراد بين الجمل.

وفيه أنّ تقييد الموضوع في الجملة الأخيرة باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقة، لأنّ الجمل السابقة معطوفة على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغوي، لا بما هو مراد جدّيّ، ورجوع الضمير إلى الصدر لايوجب رجوع الاستثناء إليه أيضاً. وبالجملة تعريف المستثنى متوقّف على رجوع الضمير إلى الصدر، لا نفس الاستثناء.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم صحّة تخصيص الضمير، إذ الضمير قائم مقام مرجعه، فإن كان عامّاً فهو بمنزلة العامّ فيجوز تخصيصه.

وكيف كان، فتحصّل صحّة القول برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة إذا كانت الجمل المتكرّرة متغايرة موضوعاً ومحمولاً، لأنّ الجمل المتغايرة كالجمل المنفصلة، فلا دليل على رجوع قيد في بعضها إلى الآخر إلاّ إذا قامت قرينة مقاليّة أو حاليّة على ذلك.

وأما سائر الموارد، فلا ظهور فيها، والمتّبع هو خصوصيّات الموارد فتدبّر.

الفصل التاسع: في وجه تقديم الخاصّ على العامّ

ولايخفى عليك أنّ تقديم الخاصّ على العامّ يكون من باب كون الخاصّ أقوى وأظهر لابمجرّد الأخصّيّة ولذا لو عكس الأمر بأن كان العامّ أظهر لكونه وارداً مكرّراً في مورد الحاجة مع كون المتكلّم في مقام بيان الخصوصيّات قدّم العامّ على الخاصّ بأن يتصرّف في هيئته ويحمل على الكراهة أو على الاستحباب كما إذا ورد أكرم أيّ عالم مكرّرًا ثمّ ورد ولاتكرم النحوي فإنّ ورود العامّ البدليّ مكرّراً يوجب قوّة دلالته بالنسبة إلى مورد لاتكرم النحوي فيحمل النهي المذكور على الكراهة ومن المعلوم أنّ كراهة فرد تجتمع مع الوجوب بنحو العموم البدليّ وإن لم تجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقي إذ طلب كلّ فرد بعينه لايجامع طلب تركه بخلاف العموم البدلي فإنّ المستفاد منه هو جواز ترك كلّ فرد مع الاتيان بفرد آخر وهو يجامع مع طلب ترك فرد بعينه.

وهكذا إذا ورد أعتق أيّ رقبة في مواضع متعدّدة في مقام بيان الحاجة من دون تخصيصه بخصوصيّة ثمّ ورد أعتق رقبة مؤمنة فالمطلوب وإن كان واحداً ومقتضى القاعدة هو تخصيص العموم البدلي ولكن لقوّة الظهور في العموم البدلي يرفع اليد عن ظاهر هيئة الأمر ويحمل على الاستحباب فيجوز الاكتفاء بأيّ فرد من الرقبة ولكنّ المستحبّ هو أن تكون الرقبة مؤمنة.

فاتّضح من ذلك إنّ الملاك في تقديم الخاصّ على العامّ هو الأظهريّة لا الأخصّيّة وعليه فإذا كانت الأظهريّة في طرف العامّ فهو مقدّم على الخاصّ وإذا كانت

الأظهريّة في طرف الخاصّ فهو المقدّم وهو الغالب فتدبّر جيّداً.

ولو شكّ في كون الخاصّ أظهر أو العامّ فمقتضى القاعدة هو التوقّف والرجوع إلى الأصل العملي فإن كان الخاصّ دالّاً على الحرمة والعامّ دالّاً على الوجوب فالأصل هو التخيير لدوران الأمر بين المحذورين وإن كان الخاصّ دالّاً على عدم الوجوب والعامّ دالّاً على الوجوب أو كان الخاصّ دالّاً على عدم الحرمة والعامّ دالّاً على الحرمة فمقتضى الأصل هو البراءة فتدبّر.

الخلاصة:

الفصل التاسع: في وجه تقديم الخاصّ على العامّ

ولا يخفى عليك أنّ الملاك في تقديم الخاصّ على العامّ هو الأظهريّة لا الأخصيّة، ولذا إن كانت الأظهريّة في طرف العامّ كما إذا ورد متكرّراً في مقام الحاجة فهو مقدّم، وإن كانت الأظهريّة في طرف الخاصّ كما هو الغالب فالمقدّم هو الخاصّ.

ولو شكّ في أظهريّة العامّ والخاصّ، فمقتضى القاعدة هو التوقّف والرجوع إلى الأصل العملي.

ثمّ إنّ تقديم الخاصّ على العامّ يوجب التخصيص، كما هو معلوم. وأمّا تقديم العامّ على الخاصّ يوجب التصرّف في هيئة الخاصّ، فإن كان الخاصّ أمراً يحمل على الاستحباب، كما إذا ورد مكرّراً في مقام الحاجة ـ أعتق رقبة ـ من دون تخصيصه بخصوصيّة، ثمّ ورد ـ أعتق رقبة مؤمنة ـ فيحمل على أنّ عتق المؤمنة مستحبّ.

وإن كان الخاصّ نهياً، يحمل على الكراهة، كما إذا ورد مكرّراً في مقام الحاجة ـ أكرم أيّ عالم ـ، ثمّ ورد ـ لا تكرم النحويّ ـ، فيحمل النهي على الكراهة.

ولا مانع من اجتماع كراهة إكرام فرد مع الوجوب بنحو العموم البدلي. نعم لا يجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقي إذ طلب كلّ فرد بعينه لا يجامع مع طلب تركه، بخلاف العموم البدليّ، فإنّ المستفاد منه هو جواز ترك كلّ فرد مع الإتيان بفرد آخر. ومن المعلوم أنّه يجتمع مع طلب ترك فرد بعينه.

الفصل العاشر

في أنّ التخصيص فيما إذا لم يكن العامّ آبياً عن التخصيص وإلاّ فلامجال له مثلاً عنوان الظلم يأبى عن التخصيص فلايصحّ أن يقال يحرم الظلم ثمّ يخصّص ذلك في مورد كذا ولعلّه من هذا القبيل عنوان إطاعة الربّ أو النبيّ أو الوليّ.

وهكذا عنوان التعاون على الإثم والعدوان فإنّه ممّا يستنكر فيه التخصيص وعليه فإذا ورد خاصّ ينافي تلك العمومات يكون بمنزلة المباين لها فيكون مردوداً.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان فحينئذٍ إن كان أحدهما عند العقل أقوى فهو المقدّم وإلاّ لزم التخيير ومعناه ليس تخصيص المادّة ولذا بقيت الأُمور على ما عليها مع التزاحم هذا بخلاف التخصيص فإنّ العامّ بعد التخصيص لايبقى له اقتضاء بالنسبة إلى مورد التخصيص كما لايخفى فانقدح ممّا ذكر وجه تقديم حفظ الإسلام على حفظ دماء بعض المسلمين ممّن تترّس بهم الكفّار فإنّ تجويز القتال ولو مع تترّس بعض المسلمين ليس من باب التخصيص بل هو من باب تزاحم حفظ الإسلام مع حفظ بعض نفوس المسلمين وأهمّيّة حفظ الإسلام بالنسبة إلى حفظ نفوس جماعة من المسلمين.

وهذا أيضاً يؤكّد ما ذكرناه آنفاً من أنّ ما اشتهر من أنّه ما من عامّ إلاّ وقد خصّ منظور فيه فلاتغفل.

الخلاصة:

الفصل العاشر

في أنّ التخصيص، فيما إذا لم يكن العامّ آبياً عن التخصيص وإلاّ فلا مجال له مثلاً عنوان الظلم يأبى عن التخصيص فلا يصحّ أن يقال يحرم الظلم إلاّ في مورد كذا.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان، فحينئذٍ يقدّم الأقوى إن كان، وإلاّ فيحكم بالتخيير، ومرجع التزاحم ليس إلى التخصيص في المادّة، لأنّها بقيت على ما عليها، فمثل حفظ الإسلام إذا تزاحم مع حفظ دماء المسلمين ممّن تترّس بهم الكفار يقدّم على حفظ دماء المسلمين من باب كونه أقوى ملاكاً، لأهمّيّة حفظ الإسلام بالنسبة إلى حفظ نفوس جماعة من المسلمين.

الفصل الحادي عشر

في أنّ الخبر الواحد بناءً على حجّيّته كما هو الحقّ يكون كالخبر المحفوف بالقرينة القطعيّة أو الخبر المتواتر في جواز تخصيص الكتاب به فكما لا إشكال لرفع اليد عن عموم الكتاب بمثل الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعيّة فكذلك لا إشكال في الخبر الواحد وذلك لبناء العقلاء على حجّيّة الخبر في قبال العموم من دون فرق بين أن يكون واحداً أو متواتراً.

ودعوى أنّ الكتاب قطعيّ السند والخبر ظنّيّ السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنّيّ.

مندفعة بأنّ القطعيّ هو سند الكتاب والخبر لاينافيه ودلالة الكتاب على العموم ليست بقطعيّة ضرورة احتمال عدم إرادة العموم منه ومع هذا الاحتمال لاتكون دلالته قطعيّة فيجوز رفع اليد عنه بالخبر وإلاّ فلايجوز تخصيصه بالمتواتر أو الخبر المحفوف أيضاً فإنّ دلالتها ظنّيّة أحياناً.

هذا مضافاً إلى أنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد قطعيّة وهي بناء العقلاء أو الادلّة النقليّة نعم لو كانت دلالة الكتاب قطعيّة لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر الظنّيّ الدلالة بل لابدّ من طرحه أو تأويله في قبالها كما لايخفى.

وبالجملة فالخبر حجّة في عرض حجّيّة العامّ ومقتضى أقوائيّة الحجّيّة في طرف الخاصّ هو تقدّمه على العامّ كما عليه بناء العقلاء ولافرق في ذلك بين كون العامّ كتابيّاً أو غير كتابيّ وقد استدلّ في الكفاية بسيرة الأصحاب على العمل بالأخبار الآحاد في

قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمّة الأطهار عليهم السلام[(١)].

ويمكن أن يقال إنّ مع احتمال أن تكون السيرة المذكورة من باب أنّهم من العقلاء لادليل على كونها من باب سيرة المتشرّعة.

ثمّ إنّه لافرق في تقديم الخاصّ على العامّ بين أن تكون أصالة العموم من الأُصول الوجوديّة كما هو الحقّ في المنفصلات فإنّ الظهورات منعقدة فيكون تقديم الخاصّ على العامّ من باب تقديم أقوى الحجّتين وبين أن تكون أصالة العموم من الأُصول العدميّة أي أنّ الأصل هو العموم ما لم تقم قرينة على خلافه وذلك لأنّ الخاصّ مقدّم على كلتا الصورتين.

ففي الأوّل من باب الأقوائيّة وفي الثاني من باب أنّه لامورد للاصل مع وجود القرينة.

ثمّ إنّ تقديم الخبر الواحد على العامّ الكتابي لاينافي الأخبار الدالّة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله كقوله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه[(٢)].

وكقوله عليه السلام كلّ حديث مردود إلى الكتاب والسنّة وكلّ شيءٍ لايوافق كتاب الله فهو زخرف[(٣)].

وكقوله عليه السلام إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله خطب بمنى قال يا أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله[(٤)].

وذلك لاختصاص تلك الأخبار بالمخالفة التباينيّة أو مخالفة العموم والخصوص

(١) الكفاية: ١/٣٦٦.

(٢) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدّمات ح٢٨.

(٣) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدّمات ح٩ و١٠ و١١ و١٢ و١٣ و١٤.

(٤) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدمات ح١٥ و١٧ و١٩.

من وجه لما عليه بناء العقلاء من الجمع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد إذ لم يروا المخالفة بينهما إلاّ المخالفة البدويّة كما لم يروا بين القرينة وذيها مخالفة هذا مضافاً إلى أنّه مقتضى الجمع بين القطع بصدور الأخبار الكثيرة المخالفة للكتاب بنحو مخالفة العموم والخصوص واباء الأخبار الدالّة على أنّ المخالف زخرف وباطل عن التخصيص فيعلم من ذلك أنّ المخالفة بنحو العموم والخصوص خارجة عن موضوع تلك الأخبار تخصّصاً وإن كانت مرادة في الأخبار العلاجيّة كما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن[1].

إذ الأخبار العلاجيّة تدلّ على تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيّتها ذاتاً ففي الأخبار العلاجيّة لايؤخذ بمخالف العموم الكتابي فلاتغفل.

وأمّا الروايات الواردة في تطبيق الآيات الكريمة على المصاديق الخفيّة بعنوان الجري فهي ليست مخالفة مع الكتاب لأنّها في مقام تعميم الظاهر لا المخالفة مع الظاهر فلاتكون مشمولة للأخبار الدالّة على طرح المخالف للكتاب.

(١) جامع الأحاديث الباب ٦ من أبواب المقدمات: ح ٤ و٣ و١ و١٦ و٢٠ و٢٦.

الخلاصة:

الفصل الحادي عشر
في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

ولا يخفى جوازه، فإنّه بعدما قرّر في محلّه من حجّيّته يكون كالخبر المحفوف بالقرينة القطعيّة، أو الخبر المتواتر، في جواز رفع اليد عن عموم الكتاب به. ودعوى أنّ الكتاب قطعيّ السند، والخبر ظنّي السند، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنّي.

مندفعة بأنّ الخبر لا ينافي الكتاب إلاّ في الدلالة، والدلالة في موارد التخصيص ليست بقطعيّة. ضرورة أنّ دلالة الكتاب على العموم مبتنية على أصالة العموم، فيجوز رفع اليد عن ذلك بالخبر، ولو لم يجز ذلك لما جاز رفع اليد عن العموم بالمتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينة القطعيّة أيضاً لأنّ دلالتهما ظنّيّة والمعلوم خلافه.

نعم لو كانت دلالة الكتاب قطعيّة، لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر الظنّيّ، بل لابدّ من طرح المخالف أو تأويله كما لا يخفى.

لا يقال إنّ تقديم الخبر الواحد على العامّ الكتابي ينافي الأخبار الدالّة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله.

لأنّا نقول إنّ تلك الأخبار مختصّة بالمخالفة التباينيّة، أو المخالفة على نحو العموم والخصوص من وجه ولا يشمل المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق.

نعم يكون المراد من عنوان المخالفة في الأخبار العلاجيّة هو العموم والخصوص، ولكنّه في مقام تقديم أحد المخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيّتهما ذاتاً فيرجّح موافق العموم الكتابي على المخالف كما هو مقرّر في محلّه.

الفصل الثاني عشر في الدوران بين التخصيص والنسخ

ولايذهب عليك أنّه إذا ورد عامّ وخاصّ في الشريعة ودار الأمر بين التخصيص والنسخ ففيه صور.

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ في الكلام الواحد أو كان مقارناً مع العامّ في الكلامين ففي هذه الصورة لا مورد لكليهما لعدم انعقاد الظهور الجدّيّ في العموم مع اشتمال الكلام على الخاصّ أو مع مقارنته مع الخاصّ إذ أصالة الجدّ لاتجري فيه ومع عدم الانعقاد المذكور لاحكم بالنسبة إلى مورد الخاصّ حتّى يقع النزاع في أنّ رفعه من باب التخصيص أو من باب النسخ فلايعقل النسخ لأنّه رفع الحكم الثابت والمفروض أنّ الحكم غير ثابت كما لايعقل التخصيص لأنّه أيضاً فرع العموم والشمول والمفروض أنّه لاعموم ولاشمول مع اشتمال الكلام على الخاصّ وممّا ذكر يظهر ما في كلام بعض الأعلام حيث قال إنّهما لو وردا في كلام واحد كان الخاصّ قرينة على تخصيص العامّ نعم يكون المورد المذكور محكوماً بحكم الخاصّ إذ لاحكم في مورد الخاصّ إلاّ الحكم المستفاد من الخاصّ فلاتغفل.

وثانيها: أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ وفي هذه الصورة فقد يقال بدوران الأمر بين أن يكون الخاصّ ناسخاً أو مخصّصاً ولكن ذهب صاحب الكفاية إلى الثاني واستوجه ذلك بأنّ النسخ غير معقول إذ بناءً على أنّ معنى النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوي بانتهاء أمده لامورد للنسخ لأنّه لاحكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ.

وأجاب عنه المحقّق النائيني ﷺ بما حاصله بأنّ ما ذكروه في المقام إنّما نشأ من عدم تميز أحكام القضايا الخارجيّة من أحكام القضايا الحقيقيّة وذلك لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقيّة لصحّ ما ذكروه وأمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقيّة الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدّسة فلامانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ لأنّه لايشترط في صحّة جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً إذ المفروض أنّه حكم على موضوع مقدّر الوجود نعم إذا كان الحكم المجعول في القضيّة الحقيقيّة من قبيل الموقّتات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجيّة قبل وقت العمل به في الكشف عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلاً حكماً مولويّاً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر.

فيختصّ النسخ بمعنى ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمده بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّتة وبالقضايا الخارجيّة أو القضايا الحقيقيّة الموقّتة بعد حضور وقت العمل بها وأمّا القضايا الخارجيّة أو الحقيقة الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلّق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت(١).

أُورد عليه المحقّق الإصفهاني ﷺ بأنّ القضيّة الحقيقيّة وإن لم يكن منوطة بوجود موضوعها خارجاً لكنّها حيث كانت متكفّلة لإنشاء الحكم بداعي جعل الداعي فلامحالة يترقّب منها الدعوة عند وجود موضوعه وما كان بهذا الداعي يستحيل منه جعل آخر ولو بنحو القضيّة الحقيقيّة بحيث يكون مقتضاه عدم فعليّة الحكم سواء كان العمل موقّتاً بوقت مخصوص كصوم شهر رمضان أو كان وقته حين فعليّة موضوعه

(١) راجع أجود التقريرات: ١/٥٠٧ ـ ٥٠٨.

باستجماعه لشرائط فعليّة الحكم.

فلامانع من كون الناسخ والمنسوخ متقارنين زماناً في مقام جعلهما بنحو القضيّة الحقيقة وإنّما الممنوع هو كون الناسخ بمضمونه مقتضياً لرفع الحكم في وقته المقرّر له أو عند فعليّة موضوعه(١).

فالمهمّ هو استحالة النسخ مع ما كان الداعي من جعله هو جعل الداعي في نفوس المكلّفين وهذه الاستحالة لاترتفع بسبب كون القضيّة حقيقيّة كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأفكار أيضاً حيث أنّه قال لافرق فيما ذكر بين أن قلنا في المشروطات بعدم فعليّة التكليف فيها إلاّ بعد حصول الشرط خارجاً.

أو قلنا بفعليّة الإرادة والتكليف بجعل المنوط به هو الشيء في فرضه ولحاظه طريقاً إلى الخارج أو قلنا برجوع المشروطات إلى المعلّقات بارجاع القيود الواقعة في الأحكام إلى الواجب والمأمور به كما في نهاية الأفكار(٢).

لأنّ الإشكال وهو الاستحالة واجتماع المتنافيين باقٍ على جميع الصور فلامورد للنسخ مع هذا الاشكال وإن كان إشكال عدم ثبوت الحكم مرتفعاً ببعض الوجوه المذكورة.

وبعبارة أُخرى لايصدر من الحكيم إنشاء الحكم بداعي جعل الداعي مع إنشاء آخر فيه يؤول إلى عدم فعليّة الحكم المذكور ضرورة أنّه مع علم الآمر بانتفاء شرط فعليّة حكمه كان جعله لغواً محضا حيث أنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعياً للمكلّف نحو الفعل.

فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة لانتفاء شرطه فلامحالة يكون جعله بهذا

(١) نهاية الدراية: ٢٠٩/٢.

(٢) نهاية الأفكار: ٥٢٢/١.

الداعي لغواً فيستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم.

ولا فرق في ذلك بين كون القضيّة حقيقيّة أو خارجيّة إذ جعل الحكم مع علم الآمر بانتفاء شرط فعليّته لغو في كلتا الصورتين.

ودعوى أنّه لايشترط في صحّة الجعل في القضايا الحقيقيّة وجود الموضوع له أصلاً إذ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدّر الوجود وعليه فلامانع من نسخه بعد جعله ولو كان ذلك في زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ وعليه فيمكن التفصيل بين القضايا الحقيقيّة الموقّتة فلم يجز نسخه قبل حضور وقت العمل به وبين القضايا الحقيقيّة غير الموقّتة فيجوز نسخه قبل ذلك.

مندفعة بما عرفت من أنّ القضيّة الحقيقيّة وإن كان موضوعها هو مقدّر الوجود ولكنّ الجعل بالنسبة إليه بداعي البعث الحقيق مع علم الجاعل بانتفاء شرط امتثاله وعدم تمكّن المكلّف منه لغو لايصدر عن الحكيم بل هو محال لأنّه جمع بين المتنافيين وعليه فلافرق بين القضيّة الحقيقيّة غير الموقّتة وغيرها من القضايا في عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

قال في المحاضرات فكما أنّ أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله وعدم تمكّن المكلّف منه مستحيل في القضايا الخارجيّة والموقّتة فكذلك مستحيل في القضايا غير الموقّتة من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ولاندري كيف ذهب شيخنا الأُستاذ ﷺ إلى هذا التفصيل المذكور(١).

نعم يمكن القول بإمكان وجود المصلحة في نفس الجعل في زمان وعدمه في آخر كما أفاد شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ ولكنّه بعيد وموهون لندرته فلايعتنى باحتماله.

---

(١) راجع المحاضرات: ٥/٣١٧.

وبالجملة فمع لغويّة الجعل أو استحالته لايتصوّر النسخ قبل حضور وقت العمل إذ لابعث حقيقة مع علم الآمر بانتفاء شرط الامتثال فلاموضوع للرفع بل ولا للدفع كما لايخفى.

فتحصّل أنّ بعد عدم إمكان النسخ ينحصر الأمر في التخصيص كما ذهب إليه في الكفاية(١).

لايقال إنّ العموم والشمول أيضاً مع علم الآمر بانتفاء شرط الامتثال غير معقول فلامورد للتخصيص أيضاً إذ لاعموم ولاشمول.

لأنّا نقول إنّ ذلك صحيح لو أُريد من العموم هو العموم الواقعي وأمّا مع إرادة الظاهري منه فلامانع منه إذ يجتمع العموم الظاهري مع التخصيص الكاشف عن عدم إرادته واقعا من أوّل الأمر هذا بخلاف النسخ فإنّه متفرّع على جعل الحكم الواقعي وإرادته واقعاً وقد عرفت أنّ الجعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه لغو أو مستحيل فلايدور أمر الخاصّ فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ بين التخصيص والنسخ بل يختصّ بالتخصيص.

هذا مضافاً إلى أنّه لاثمرة تترتّب على كونه ناسخاً أو مخصّصاً من جهة أنّه على كلّ تقدير يكون العمل على طبق الخاصّ المتأخّر من حين صدوره كما أفاده في نهاية الأفكار(٢).

ولو سلّمنا دوران الأمر بينهما أمكن استظهار التخصيص أيضاً بما في نهاية الدراية من أنّ ظاهر الخاصّ مثل قوله لاتكرم العالم الفاسق هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع وأنّه حكم إلهيّ في شريعة الإسلام لأنّ مدلوله أنّه حكم شرعيّ من

---

(١) الكفاية: ١/٣٦٨.

(٢) نهاية الأفكار: ١/٥٥٧.

هذا الحين وإن كان فعليّته من الحين وحيث إنّه أظهر من أكرم العلماء فلذا يقدّم عليه ويخصّصه[١].

وثالثها: أن يكون الخاصّ متأخّراً عن العامّ وكان بعد وقت حضور العمل بالعامّ وقد فصّل في الكفاية بين ما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاصّ ناسخاً للعامّ وبين ما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون كما هو الشائع في غالب العمومات والخصوصات الواردة في الآيات والروايات فيكون الخاصّ فيها مخصّصاً[٢].

أُورد عليه بأنّ التخصيص يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو أي تأخير البيان قبيح لأنّه إمّا يوجب وقوع المكلّف في الكلفة والمشقّة من دون مقتضٍ لها في الواقع كما إذا كان العامّ مشتملاً على حكم إلزاميّ في الظاهر ولكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصيّ أو يوجب إلقاء المكلّف في المفسدة أو يوجب تفويت المصلحة عنه كما إذا كان العامّ مشتملاً على حكم ترخيصيّ في الظاهر ولكن بعض أفراده في الواقع يكون واجباً أو محرّماً.

وأُجيب عن ذلك كما في المحاضرات بأنّ المصلحة الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلّف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه أو إلقائه في الكلفة والمشقّة فلاقبح فيه أصلاً فإذا لايكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبح الظلم ليستحيل إنفكاكه عنه بل هو كقبح الكذب يعني أنّه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طروّ أيّ عنوان حسن عليه وعليه فقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما أنّه ذاتيّ بمعنى الاقتضاء دون العلّة التامّة فلامانع من تأخيره عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحة الملزمة التي

(١) نهاية الدراية: ٢/٢٠٩.

(٢) راجع الكفاية: ١/٣٦٨.

تكون أقوى من مفسدة التأخير أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى من مفسدة تأخيره ولايكون عندئذٍ قبيحاً وبكلمة أُخرى حال التأخير في المقام كحال التأخير في أصل الشريعة المقدّسة فإنّ بيانه على نحو التدرّج واحداً بعد واحد وليس ذلك إلاّ لمصلحة كمصلحة التسهيل وعدم حصول النفرة والإعراض عن الدين(١).

وعليه فلامانع من التخصيص في العمومات الظاهريّة.

لايقال إنّ التخصيص يشبه النسخ في العمومات المذكورة لأنّ الحجّيّة تكون بلحاظ كاشفيّة الإنشاء عن كونه بداع البعث الجدّيّ والإنشاء الواحد المتعلّق بموضوع متعدّد حيث إنّه بداع البعث الحقيقيّ يكون منشأ لانتزاع البعث حقيقة بالاضافة إلى كلّ واحد.

ولو لم يكن الإنشاء الواحد بعثاً حقيقيّاً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقاً به في مرحلة الإنشاء لزم صدور الواحد عن داعيين بلاجهة جامعة تكون هو الداعي.

وعليه لزم أن يكون الإنشاء بداع البعث الجدّي بالإضافة إلى الجميع نعم غايته أنّ هذا الإنشاء منبعث في بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعيّة الأوّليّة وفي بعضها الآخر عن المصالح الثانويّة بحيث ينتهي أمدها بقيام المخصّص وعليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانويّ وليس هو إلاّ كدفع الحكم الثابت الواقعيّ الأوّلي.

لأنّا نقول أوّلاً إنّه لامحذور في عدم كون الإنشاء بعثاً حقيقيّاً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداة العموم كلفظة (كلّ) في متعلّق الإنشاء مثل قولك أكرم كلّ عالم لأنّ لفظة (كلّ) مرآة للمتعدّد ومع التعدّد لامانع من أن يكون الداعي لفرد هو

---

(١) فراجع المحاضرات: ٥/ ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

البعث الجدّي ولفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون إذ لايجتمع الداعيان في واحد وعليه فبعد ورود التخصيص يكون العامّ بالنسبة إلى موارد الخاصّ بداع البعث الضرب القانوني تقدماً لظهور الخاصّ على ظهور العامّ في كونه بداعي البعث الحقيقيّ فإذا عرفت أنّ البعث لم يكن حقيقيّاً بالنسبة إلى موارد الخاصّ اتّضح أنّه لايشبه موارد التخصيص بالنسخ.

وثانيا: إنّه ولو سلّمنا أنّ البعث حقيقيّ وجدّيّ بالنسبة إلى جميع الموارد كما ادّعى أنّ مقتضى الأصل في باب الألفاظ كون المضمون مراداً جدّياً فلا دلالة للعامّ كما أفاد المحقّق الإصفهاني ﷺ على كون مضمونه مراداً جدّيّاً منبعثاً عن المصالح الواقعيّة الأوّليّة بل غايته إفادة العامّ أنّ الحكم العمومي هو المراد الجدّي لمصلحة اقتضته وعليه فمع ورود الخاصّ ينتهي أمد المصلحة وفرق بين التخصيص والنسخ وإن لم يخل عن الشباهة فإنّ الناسخ كاشف عن انتهاء أمد المصلحة في المنسوخ والخاصّ هنا بوصوله موجب لانتهاء أمدها لا كاشف عن انتهاء أمدها واقعاً.

ولذا لايكون قيام الدليل الاجتهاديّ على خلاف الأصل العملي ناسخاً للحكم الظاهري وما نحن فيه من حيث فرض امتداد مصلحة الثانويّة العرضيّة إلى وصول الخاصّ يشبه الحكم الظاهريّ لا من حيث ترتّبه على المشكوك بما هو مشكوك ليكون قاعدة مضروبة للشاكّ[1].

فتحصّل أنّ الخاصّ المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصاً أيضاً بالنسبة إلى العامّ لا ناسخاً.

ويشهد له استيحاش الأئمّة الأطهار ﷺ والأصحاب من حمل الأخبار الكثيرة الدالّة على التخصيصات على النسخ وإن قلنا بأنّ النسخ في لسان الأئمّة ﷺ من باب

---

(١) نهاية الدراية: ٢٠٨/٢.

الايداع عندهم.

نعم لو ثبت في مورد أنّ العامّ كان وارداً لبيان الحكم الواقعيّ الأوّليّ كان الخاصّ المتأخّر ناسخاً ولكنّه النادر كالمعدوم ولو سلّمنا دوران الأمر بين النسخ والتخصيص أمكن أن يقال إنّ ظاهر الخاصّ مثل قوله لاتكرم العالم الفاسق هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع وأنّه حكم إلهيّ في شريعة الاسلام لا إنّ مدلوله أنّه حكم شرعيّ من هذا الحين وإن كان فعليّة من الحين وحيث إنّه أظهر من أكرم العلماء فلذا يقدّم عليه ويخصّصه كما أفاد المحقّق الاصفهاني[1].

وعليه فيستظهر من دليل الخاصّ التخصيص فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أنّه ذهب المحقّق اليزدي الحاج الشيخ ﵀ في الدرر إلى أنّه لايبعد القول بحمل الخاصّ المتأخّر عن العامّ في كلام النبيّ ﷺ على النسخ بدعوى أنّه مرجّح بالنسبة إلى التخصيص لاستلزام التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة[2].

يمكن أن يقال إنّ بعدما عرفت من إمكان الجواب عن تأخير البيان عن وقت الحاجة لايكون النسخ راجحاً بالنسبة إلى التخصيص فيكلام النبيّ ﷺ أو في القرآن الكريم إذا دار الأمر بينهما بل الظاهر هو تقدّم الخاصّ على العامّ بعد كونه أظهر في كونه حكماً شرعيّاً من أوّل الأمر بالتقريب الذي مرّ آنفاً.

رابعها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ وقبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يأتي الكلام المذكور في الصورة الثانية حرفاً بحرف قال في المحاضرات يتعيّن كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر حيث إنّه لامقتضي للنسخ هنا أصلاً وإلاّ

(١) نهاية الدراية: ٢/٢٠٩.

(٢) الدرر: ١/٢٣٠.

لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً وهو لايمكن من المولى الحكيم(١).

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الجمع بين جعل الحكم ونسخه قبل حضور وقت العمل جمع بين المتنافيين ثمّ لو سلّمنا إمكان النسخ كما إذا قلنا بأنّ نفس الجعل له مصلحة فيدور الأمر بين النسخ والتخصّص ولكنّ العامّ حيث يكون ظاهراً في أنّه حكم إلهيّ في شريعة الإسلام لا أنّه حكم إلهيّ من حين وروده وإن كان فعليّته من هذا الحين يجتمع مع الخاصّ الظاهر في أنّه كذلك في الشريعة وحيث إنّ ظهور الخاصّ أقوى من العامّ يحمل العامّ على الخاصّ ويقدّم التخصيص على النسخ كما لايخفى.

خامسها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ وبعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاصّ المذكور مخصّص للعامّ المتأخّر أو أنّ العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدّم ذهب في الكفاية إلى أنّ الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً لكثرة التخصيص حتّى اشتهر ما من عامّ إلاّ وقد خصّ مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام ولو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العامّ ولو كان بالوضع(٢).

ومراده من ذلك أنّ كثرة التخصيص توجب صيرورة الخاصّ في الدوام أظهر من العامّ كما صرّح به نفسه.

وعليه فلايرد أنّ مجرّد الكثرة لايوجب الظهور اللفظيّ ما لم يوجب تلك الكثرة ظهوراً لفظيّاً.

ولاحجّيّة في الظنّ الخارجي ما لم يوجب الظنّ في اللّفظ.

ولكن لقائل أن يقول إنّ دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخّر العامّ غير ثابتة

---

(١) المحاضرات: ٣٢٣/٥.

(٢) الكفاية: ٣٧١/١.

وهكذا لامجال لدعوى بناء العقلاء على التخصيص في مثل المقام فالأولى هو أن يقال في توجيه تقديم التخصيص في الصورة المذكورة بأنّ النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام ممّا ينكره المتشرّعة ويستوحشون منه بل الأئمّة الأطهار عليهم السلام أبوا عن ذلك وهو قرينة على ترجيح التخصيص وكيف كان. فقد يشكل ذلك بأنّ دلالة الخاصّ على الدوام والاستمرار تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة ومن الطبيعي أنّ عموم العامّ بما أنّه مستند إلى الوضع مانع عن جريانها فاذاً كيف يحكم بتقديم الخاصّ عليه.

وفيه أنّ المانعيّة ممنوعة بعد كونهما منفصلين وكون أصالة الإطلاق وجودياً ومنجّزة لاتعليقيّة وعدميّة.

فالظهور منعقد في كليهما وقد عرفت أنّ الخاصّ والعامّ حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلاميّة لا من حين ورودهما وحيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدّم عليه ويخصّص العامّ به.

قال في المحاضرات إنّ ذلك إنّما يتمّ في الأحكام الصادرة من المولى العرفي فإنّه إذا صدر منه خاصّ ثمّ صدر عامّ بعد حضور وقت العمل به فلامحالة يكون العامّ مقدّماً على الخاصّ إذا كان ظهوره في العموم مستنداً إلى الوضع وظهور الخاصّ في الدوام والاستمرار مستنداً إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمة وأمّا في الأحكام الشرعيّة الصادرة من المولى الحقيقي فهو غير تامّ والسبب في ذلك هو أنّ الأحكام الشرعيّة بأجمعها ثابتة في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة حيث أنّها هي ظرف ثبوتها فلاتقدّم ولا تأخّر بينها في هذا الظرف وإنّما التأخّر والتقدّم بينها في مرحلة البيان فقد يكون العامّ متأخّراً عن الخاصّ في مقام البيان وقد يكون بالعكس مع أنّه لاتقدّم ولاتأخّر بينهما بحسب الواقع.

وعلى هذا الضوء فالعامّ المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ وإن كان بيانه متأخّراً عن بيان الخاصّ زماناً إلاّ أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة

المقدّسة مقارناً لثبوت مضمون الخاصّ فلاتقدّم ولاتأخّر بينهما في مقام الثبوت والواقع.

فالنتيجة أنّ الروايات الصادرة من الأئمّة الأطهار عليهم السلام من العمومات والخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأوّل مثلاً العامّ الصادر عن الصادق عليه السلام مقارن مع الخاصّ الصادر عن أمير المؤمنين عليه السلام بل عن رسول الله صلى الله عليه وآله والتاخير إنّما هو في بيانه وعليه فلاموجب لتوهّم كون العامّ ناسخاً للخاصّ بل لامناص من جعل الخاصّ مخصّصاً له ومن هنا يكون دليل المخصّص كاشفاً عن تخصيص الحكم العامّ من الأوّل لا من حين صدوره وبيانه.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر نقطة الفرق بين الأحكام الشرعيّة والأحكام العرفيّة فإنّ صدور الحكم من المولى العرفي لايدلّ على ثبوته من الأوّل وإنّما يدلّ على ثبوته من حين صدوره وهذا بخلاف ما اذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخّر فإنّه يدلّ على ثبوته من الأوّل لا من حين صدوره والتأخير إنّما هو في بيانه لأجل مصلحة من المصالح أو لأجل مفسدة في تقديم بيانه[1].

ولايخفى عليك أنّ الإشكال لايرتفع في الشرعيّة إلاّ بما قلناه من إنكار تعليقيّة أصالة الاطلاق في المنفصلين وإلاّ فلاينعقد ظهور في الخاصّ حتّى يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة الإسلاميّة من أوّل الأمر مقارناً مع حكم العامّ لاختلال مقدّمات الحكمة بمجيء العامّ بعد الخاصّ وحيث إنّ الظهور في المنفصل بعد الفحص بالمقدار اللازم وعدم الظفر منعقد ومع انعقاده لايرتفع بإتيان العامّ ومعه يصحّ كشفه عن ثبوت الحكم في الشريعة فيجتمعان في أصل الشريعة ويترتّب عليهما حكمهما ولعلّ ذلك هو مقتضى بناء العقلاء أيضاً في المحاورات العرفيّة القانونيّة فإنّ الخاصّ كالعامّ حاكيان عن الحكم في أصل القانون لامن حين الورود، فافهم.

---

(١) المحاضرات: ٥/٣٢٥ـ٣٢٨.

ثمّ إنّ هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدّم الخاصّ على العامّ في جميع الصور الأربعة مع تسليم دوران الأمر فيا بين التخصيص والنسخ من غير فرق بين أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعد وقت حضور وقت العمل به.

كما لا تفاوت بين أن يكون العامّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاصّ أو وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فإنّ الخاصّ والعامّ حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أوّل الأمر لا من حين وروده وحيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدّم عليه ويخصّص العامّ به في جميع الصور المذكورة فالتقسيمات المذكورة لاتوجب الفرق في ذلك أصلاً هذا بخلاف كثرة التخصيص فإنّها قابلة للإنكار في مثل الخاصّ المتقدّم بالنسبة إلى العامّ المتأخّر فلايمكن أن تجعل وجهاً لتقديم الخاصّ على العامّ في جميع الصور كما لايخفى.

ومن هذا الوجه الوجيه يظهر الحكم أيضاً في ما إذا جهل وتردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو قبل حضوره أو العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ أو قبل حضوره إذ عرفت أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ في جميع الصور ولاوجه معه للرجوع إلى الأصول العمليّة كما ذهب إليه في الكفاية ولعلّ منشأ ذلك هو الغفلة عن هذا الوجه الوجيه كما يظهر من استدلاله لذلك بكثرة التخصيص وندرة النسخ مع ما في الاستدلال المذكور[١].

هذا مضافاً إلى إمكان المنع عن الرجوع إلى الأُصول العمليّة إذ التكليف بعد ورود الخاصّ عقيب العامّ هو الأخذ بالخاصّ ناسخاً كان أم مخصّصاً ولذا لاتجد فقيهاً يترك العامّ والخاصّ ويرجع إلى الأُصول العمليّة كما أنّ التكليف قبل ورود الخاصّ هو الأخذ بالعامّ فلامورد للرجوع إلى الأُصول العمليّة[٢].

---

(١) راجع الكفاية: ٣٧١/١.

(٢) راجع نهاية النهاية: ٣٠٥/١.

الخلاصة:

الفصل الثاني عشر
في الدوران بين التخصيص والنسخ

وهنا صور:

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ، أو مقروناً به، ففي هذه الصورة لا مورد لكليهما، إذ مع وجود الخاصّ لا ينعقد الظهور الجدّيّ في العموم، ومعه لا حكم في مورد الخاصّ، حتّى يقع النزاع في أنّ رفعه من باب التخصيص أو النسخ.

وثانيها: أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ، وفي هذه الصورة ربّما يقال إنّ الخاصّ يدور أمره بين أن يكون ناسخاً أو مخصّصاً.

أُورد عليه بأنّه لا مورد لاحتمال النسخ بعدما قرّر في محلّه، من أنّ النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوي بانتهاء أمده، والمفروض في المقام، أنّه لا حكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ، وعليه فبعد انتفاء النسخ ينحصر الأمر في التخصيص.

ودعوى أنّ الأحكام في القضايا الحقيقيّة الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها ثابتة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها، لأنّ المفروض أنّها أحكام على موضوعاتها المقدّرة.

مندفعة، بأنّ الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقيّة مُنشأة بداعي جعل الداعي، فلا محالة يترقّب منها الدعوة عند وجود موضوعها وما كان بهذا الداعي يستحيل

جعل آخر يكون مقتضاه هو عدم فعليّة هذه الأحكام ضرورة أنّه جمع بين المتنافيين، هذا مضافاً إلى أنّه مع علم الجاعل بانتفاء شرط فعليّتها يكون جعلها لغواً محضاً ويستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم الملتفت ولا فرق في ذلك بين كون القضيّة حقيقيّة أو خارجيّة، فانحصر الأمر في التخصيص.

وثالثها: أن يكون الخاصّ متأخّراً عن العامّ وكان بعد وقت حضور العمل بالعامّ، وقد فصّل في الكفاية بين ما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعيّ فيكون الخاصّ ناسخاً للعامّ وبين ما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون، كما هو الشائع في غالب العمومات والخصوصات الواردة في الشرع فيكون الخاصّ مخصّصاً.

ودعوى أنّ التخصيص موجب لتأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، لأنّه إمّا يوجب الوقوع في الكلفة والمشقّة من دون مقتضٍ لذلك في الواقع، كما إذا كان العامّ مشتملاً على حكم إلزاميّ في الظاهر مع أنّ مورد التخصيص مشتمل على حكم ترخيصيّ.

أو يوجب إلقاء المكلّف في المفسدة، كما إذا كان العامّ مشتملاً على حكم ترخيصيّ في الظاهر ويكون مورد التخصيص محرّماً.

أو يوجب تفويت المصلحة، كما إذا كان العامّ مشتملاً على حكم ترخيصيّ ويكون مورد التخصيص واجباً.

مندفعة بأنّ المصلحة الأقوى إذا اقتضت ذلك فلا قبح في ذلك أصلاً، والقبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث إنّه اقتضائيّ وليس علّة تامّة، فلا مانع من تأخّره إذا اقتضت المصلحة الملزمة التي تكون أقوى، كما أنّ التدرّج في بيان أصل الأحكام يكون كذلك.

لا يقال إنّ التخصيص في المقام يشبه النسخ في العمومات المذكورة، لأنّ البعث

الواحد المتعلّق بموضوع متعدّد يكون بعثاً واحداً جدّيّاً، ولولا ذلك لزم صدور البعث الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هي الداعي، فإذا كان البعث جدّيّاً بالإضافة إلى الجميع فالحكم منبعث عن المصالح الواقعيّة الأوّليّة في غير مورد التخصيص والمصالح الثانويّة في مورد التخصيص، بحيث ينتهي أمد المصالح الثانويّة بقيام المخصّص، وعليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانويّ، وهذا هو معنى النسخ.

لأنّا نقول أوّلاً: لا، إشكال في عدم لزوم كون الإنشاء بعثاً حقيقيّاً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداة العموم كلفظة «كلّ» في متعلّق الإنشاء مثل أكرم كلّ عالم، لأنّ مع التعدّد لا مانع من أن يكون الداعي لفرد هو البعث الجدّيّ ولفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون، إذ لا يجتمع الداعيان في واحد، ومعه فالتخصيص لا يشبه النسخ.

فالخاصّ المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصاً أيضاً بالنسبة إلى العامّ لا ناسخاً.

ويشهد له ظهور الخاصّ في مثل لا تكرم العالم الفاسق بعد أكرم العلماء في حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع من أوّل الأمر لا من هذا الحين وإن كان فعليّة الحكم من هذا الحين، وحيث إنّ هذا الظهور أظهر من ظهور أكرم العلماء يقدّم عليه ويخصّصه وإن كان متأخّراً عن العامّ، فتدبّر جيّداً.

ورابعها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ وقبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يأتي ما مرّ في الصورة الثانية حرفاً بحرف من تقديم التخصيص، فيكون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر حيث لا موجب للنسخ وإلاّ لزم اللغويّة، إذ جعل الحكم الخاصّ الوارد قبل العامّ ونسخه قبل حضور وقت العمل بالخاصّ لغو، بل جمع بين المتنافيين بل يؤخذ بظهورهما في حكايتهما عن أنّهما حكمان شرعيّان من الابتداء لا من حين ورودهما، فيقدّم الخاصّ على العامّ بعدما عرفت من قوّة ظهوره

بالنسبة إلى العامّ، فلا مجال لاحتمال نسخ الخاصّ بالعامّ.

وخامسها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ وبعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاصّ المذكور مخصّص للعامّ المتأخّر أو أنّ العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدّم.

ربّما يقال إنّ الأظهر هو التخصيص، لكثرة التخصيص حتّى اشتهر ما من عامّ إلاّ وقد خصّ وقلّة النسخ في الأحكام، وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام أقوى من ظهور العامّ.

ولكن لقائل أن يقول إنّ دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخّر العامّ غير ثابتة، وهكذا دعوى بناء العقلاء في مثل المقام غير محرزة.

فالأولى هو الاستدلال بسيرة المتشرّعة في توجيه تقديم التخصيص في هذه الصورة، بأنّ النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمّة الأطهار عليهم السّلام ممّا ينكره المتشرّعة ويستوحشون منه، بل الأئمّة عليهم السلام أبوا عن ذلك، وهذا يكفي لدعوى قيام السيرة على ترجيح التخصيص على النسخ في العمومات والخصوصات الشرعيّة.

هذا مضافاً إلى أنّ الخاصّ والعامّ حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلاميّة من ابتداء الأمر لا من حين ورودهما، وحيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدّم على العامّ ويخصّص العامّ به.

وعلى هذا الضوء فالعامّ المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ وإن كان بيانه متأخّراً عن بيان الخاصّ زماناً إلاّ أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسة مقارناً لثبوت مضمون الخاصّ، فلا تقدّم ولا تأخّر بينهما في مقام الثبوت.

وعليه فلاموجب لتوهّم كون العامّ ناسخاً للخاصّ بل لا مناص من جعل الخاصّ مخصّصاً له.

بل هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدّم الخاصّ على العـامّ في جميع الصـور الأربعة عدا الصورة الأُولى مع تسليم دوران الأمر بين التخصيص والنسخ، من غير فرق بين أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعده، كما لا تفاوت بين أن يكون العامّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاصّ أو وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فإنّ العامّ والخاصّ حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أوّل الأمر لا من حين ورودهما، وحيث إنّ الخاصّ أظهر يقدّم على العامّ ويخصّص العامّ به، فالتقسيمات المذكورة لا توجب الفرق أصلاً.

وإذا عرفت ذلك في معلوم التقديم والتأخير، فالحكم أوضح فيما إذا جهل وتردّد بين أن يكون الخاصّ، وارداً بعد حضور وقت العمل بالعامّ، أو قبل حضوره، أو العامّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، أو قبل حضوره، إذ الخاصّ مقدّم على كلّ حال، فلا تغفل.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد و المجمل والمبيّن

ويقع الكلام في ضمن فصول:

الفصل الأوّل: في تعريف المطلق

حكى الشيخ الأنصاري ﴿ره﴾ عن المشهور أنّهم عرّفوا المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه وفسّره غير واحد منهم بأنّه حصّة محتملة لحصص كثيرة ممّا يندرج تحت أمر مشترك.

ثمّ قال والظاهر أنّه تفسير للمدلول فالمراد بالموصولة بقرينة الصلة مضافاً إلى وقوعه في مباحث الألفاظ هو اللفظ الموضوع والمراد بالشائع على ما يظهر من التفسير هو الكلّيّ المأخوذ باعتبار إضافته إلى قيد ما فإنّ ذلك هو المعهود من لفظ الحصّة(١).

ولعلّ التعبير عن الكلّيّ بالحصّة باعتبار كون كلّ نوع حصّة من الجنس ولكنّه لايشمل المطلق الجنسيّ حينئذ وكيف كان فقد أورد عليه بعدم الاطّراد لشموله للمقيّد كقوله رقبة مؤمنة لأنّه أيضاً شائع في جنسه ولشموله للعامّ فإنّه يدلّ على شائع في جنسه ومحتمل لجميع ما يحتمله تلك الحصّة.

---

(١) مطارح الأنظار: ٢١٣.

وبعدم الانعكاس لخروج الاعلام الشخصيّة من الحدّ لعدم الاحتمال فيها إلاّ لمعيّن خاصّ والمعهود الخارجي[١].

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّ الشيوع إن أُريد منه أنّه جزء مدلول اللفظ فهو فاسد لأنّ المطلق هو ما لاقيد له بالإضافة إلى كلّ قيد لوحظ فيه وإن أُريد منه أنّه صفة المعنى لا مأخوذ فيه فالمراد من الشيوع في الجنس عبارة عن سريانه في أفراده الذاتيّة فلايشمل الإطلاق في الأعلام الشخصيّة ولا الإطلاق في المعاني الحرفيّة[٢].

ودعوى أنّ المراد من الجنس في المقام هو السنخ لا الجنس المصطلح عند المنطقيّين أي الكلّيّ المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو قبال النوع ولا المصطلح منه عند النحويّين أي الماهيّات الكلّيّة المقصودة بأسامي الأجناس وكيف وانّ من المعلوم صحّة إطلاقه على الأفراد المعيّنة الشخصيّة بلحاظ الحالات الطارئة عليها كما في زيد حيث إنّه مع شخصيّته يكون مطلقاً بلحاظ القيام والقعود والمجيء وغيرها من الحالات فكان ذلك حينئذٍ شاهداً على أنّ المراد من الجنس هو مطلق السنخ الصادق على الذوات الشخصيّة ولو بلحاظ تحليل الذوات الشخصيّة إلى حصص سارية في ضمن الحالات المتبادلة وعلى الحصص السارية في ضمن أفراد الطبيعي[٣].

لاتخلو عن تكلّف هذا مضافاً إلى عدم ملائمته مع التفسير المحكيّ عن جماعة كما أنّ إضافة الأحوال والأزمان إلى الجنس والقول بأنّ المطلق هو ما دلّ على معنى شائع في جنسه أو أحواله أو أزمانه لايصحّح تعريف المشهور لخلوّه عن ذلك

(١) مطارح الانظار: ٢١٣.

(٢) مناهج الوصول: ٢/٣١٣ و ٣١٤.

(٣) نهاية الأفكار: ١/٥٥٩.

كما لايخفى.

وعرّفه جماعة منهم الشهيد كما في التقريرات بأنّه اللفظ الدالّ على المهيّة من حيث هي هي.

والمراد من المهيّة أعمّ من المهيّة الغير الملحوظ معها شيء كالحيوان مثلاً من دون ملاحظة لحوق فصل من فصوله ومن الملحوظ معها شيء كالحيوان الصاهل وكالرقبة المؤمنة[1].

وفيه إن أُريد من قولهم من حيث هي هي أنّه جزء مدلول اللفظ فهو ينافي الإطلاق وإن أُريد منه أنّه صفة المعنى ففيه كما أفاد الشيخ الأعظم ﷺ أنّ الحدّ المذكور يشمل لما هو غير مقيّد أصلاً ولما هو مقيّد لكنّه ملحوظ من جهة إطلاقه في حصصه وأفراده فإنّه يصدق عليه أيضاً أنّه دالّ على المهيّة من حيث هي هي ولايوجب انحصار المطلق فيما لاتقييد فيه كما في جنس الأجناس إذ لافرق قطعاً بين الإجمال والتفصيل وأمّا المهيّة الملحوظة مع التشخيص وإن كان على وجه الإبهام كما في النكرة فالظاهر عدم انطباق الحدّ عليها[2].

ولذلك عدل الشيخ الأعظم عن التعريف المنطقيّ وذهب إلى التعريف اللغويّ الذي يكون في قوّة شرح اللفظ لا شرح الاسم المنطقيّ.

حيث قال ولايبعد إحالة التحديد إلى ما هو المستفاد من لفظ المطلق لغة فإنّه فيها ما أُرسل عنانه فيشمل المهيّة المطلقة والنكرة والمقيّد بخلافه فهو ما لم يرسل عنانه سواء كان مطلقاً ومرسلاً ثمّ لحقه التقييد فأخذ عنانه وقلّ انتشاره مثل رقبة مؤمنة لا من حيث إطلاقه وإرساله أو لم يكن مرسلاً من أوّل الأمر كالأعلام الشخصيّة

---

(١) مطارح الأنظار ٢١٤.

(٢) مطارح الأنظار: ٢١٤.

ونحوها ولكن إطلاق المقيّد عليها من قبيل ضيق فم الركيّة وهذا الاستعمال في غاية الشيوع بينهم[١].

ولايخفى عليك أنّ الأعلام الشخصيّة أيضاً من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها وكيف كان فلنا أن نقول بأنّ المطلق يصحّ أن يعرف بأنّه هو مادلّ على نفس المعنى من دون أخذ أيّ قيد من القيود والمقيّد خلافه ولعلّه هو مراد الشهيد ﷺ بناءً على أنّ قوله من حيث هي هي ليس قيداً للمعنى فيشمل المطلق حينئذٍ الأعلام الشخصيّة المطلقة باعتبار أحوالها كما لايخفى لايقال إنّ التعريف المذكور يشمل العموم لأنّا نقول إنّ الشيوع مأخوذ في العموم فالتعريف المذكور لايشمله لأنّ المدلول في المطلق نفس المعنى.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الإطلاق والتقييد أوّلاً وبالذات من أوصاف المفهوم والمدلول وإنّما يتّصف اللفظ بهما بالتبع إذ لامجال للتوسعة والتضيّق بالنسبة إلى اللفظ بما هو لفظ فإنّه جزئيّ وعليه اتّصاف اللفظ بهما بملاحظة المدلول وباعتباره ثمّ بعد وضوح تعريف المطلق والمقيّد يتّضح حكم أساميّ الأجناس وأعلامها والنكرة ولكنّ الأولى أن نتعرّض كلّ واحد منها عليحدّة.

أسامي الأجناس

ولايخفى أنّ أسامي الأجناس موضوعة لنفس المعاني من دون ملاحظة أيّ قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميّة للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هي هي فلذلك يصحّ حملها على الذاتيّات من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات ملحوظاً مع المعنى

---

(١) مطارح الأنظار: ٢١٤.

لايحمل عليه من دون تجريد وإلاّ لزم استعمال اللفظ في غير معناه كما يصحّ حملها على الأفراد أيضاً فإنّها من مصاديقها من دون حاجة إلى التجريد وهو شاهد على أنّ الشياع والسريان خارجان عن معنى اللفظ فالمعنى هو الطبيعة الجامعة من دون ملاحظة أيّ قيد من القيود حتّى الشيوع والسريان فيها والمحكيّ عن الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار أنّ الموضوع له هو نفس المعنى الذي قد يكون ذلك المعنى واحداً.

وقد يكون هو بعينه في عالم نفس المعنى كثيراً وقد يكون أبيض حال كونه أسود إلى غير ذلك ولاريب في أنّ المعنى بعدما كان على هذا الوجه لايعقل أن يوجب التقييد فيه اختلافاً وبعد عدم اختلافه في جميع مراتب تقلّباته وأنحاء ظهوره ومراتب وجوده لايعقل أن يكون التقييد مجازاً لأنّه هو بعينه في جميع مظاهره وأطواره وشؤونه.

ومن تلك الأطوار ظهوره على وجه السراية والشيوع فالمهيّة في هذه الملاحظة ملحوظة بشرط شيء لما أشرنا إليه من أنّ الشيء المشروط به أعمّ من ذلك ومن غيره ولذلك تكون القضيّة التي اعتبر موضوعها على هذا الوجه من المحصورة في وجه.

وبالجملة فمتى اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه فهو من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر هو اعتبار الوجود الذهنيّ فيه أو الخارجيّ أو اعتبار آخر غيرهما وفي جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ لاتبدّل ولاتغيّر فيه بوجه وإنّما المبدّل وجوه المعنى كما هو ظاهر(١).

وممّا ذكر يظهر أنّ الموضوع له فوق اللابشرط المقسمي واللابشرط القسمي لأنّهما فيما إذا كان المعنى مقيساً إلى خارج المعنى سواء كان الخارج هو الاعتبارات

(١) مطارح الأنظار: ٢١٥.

الثلاثة أو القيود الخارجيّة ولم يعتبر أيضاً في المعنى قيد المهملة ولاقيد المبهمة ولاقيد الإطلاق ولاقيد الكلّيّة بل الموضوع له هو نفس المعنى.

وينقدح ممّا عرفت ما في هداية المسترشدين حيث قال في تعريف اسم الجنس هو اسم للمهيّة الكلّيّة المأخوذة لابشرط شيء من القيودات الزايدة عليها والمراد بالمهيّة المأخوذة في الحدّ هو الكلّيّ الذي دلّ عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن لواحقه إلى أن قال وقد صرّح بوضع أسماء الأجناس للمهيّة المطلقة غير واحد من محقّقي أهل العربيّة كنجم الأئمّة والأزهري وهو ظاهر التفتازاني في مطوّله.

وذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر كالنكرة والأوّل هو الأظهر لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجرّداً عن اللواحق الطارية ولأنّه المفهوم عند دخول اللام عليه أو (لا) التي لنفي الجنس ولو كان موضوعاً للفرد المنتشر لكان مجازاً أو موضوعاً هناك بالوضع الجديد وكلاهما في غاية البعد إلى أن قال ومن هنا يظهر مؤيّد آخر لما ذكرناه من وضع أسماء الأجناس للمهيّات المطلقة فإنّها قابلة باعتبار ما يدلّ عليه الطواريء الطارئة على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع من الخصوصيّات فإذا دلّ مجرّد اللفظ على المعنى المطلق صحّ تقييده بتلك القيودات بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد[1].

إذ ظاهره أنّ المعنى في المطلق هو اللابشرط القسمي لظهور قوله المأخوذة... الخ في ذلك مع ما عرفت من أنّ المعنى فوق اللابشرط قسمياً كان أو مقسماً وهكذا لاوجه لأخذ قيد الإطلاق في المعنى بل لو أخذ ذلك في المعنى لما أمكن حمله على الأفراد من دون عناية وتجريد وعليه فاطلاقه من دون عناية، دليل على أنّ الشيوع والإرسال خارجان عن معنى اللفظ كما أنّ الكلّيّة أيضاً تكون من أوصاف الماهيّة في

(١) هداية المسترشدين: ٣٤٣.

نفسها بحسب وعاء الذهن من دون أخذها فيها ولذا نقول بأنّ الموضوع له هو الطبيعة اللّهمّ إلاّ أن يكون المقصود توضيح المعنى من دون أخذ قيد فيه.

وممّا ذكرناه يظهر ما في نهاية النهاية حيث ذهب إلى أنّ الإطلاق والسريان ذاتيّ للطبيعة ولا إهمال فيها في ذاتها.

وقال هي في حدّ ذاتها مطلقة سيّالة سارية والإهمال أمر طارٍ ناشيءٍ من أخذها مقيّدة بقيد ما فيكون الإهمال صفة للقيد حيث أهمل بيانه ويكون توصيف الطبيعة به توصيفاً لها بحال قيدها وإلاّ فالطبيعة في حدّ ذاتها لا إهمال فيها فإذا توجّه الحكم إلى الطبيعة المقيّدة بقيد مهمل سرى الإهمال إلى الحكم وكان الحكم مهملاً بإهمال موضوعه وأمّا إذا توجّه الحكم إلى نفس الطبيعة المجرّدة عن كلّ قيد كان الحكم مطلقاً وسرى بسراية موضوعه فأينا وجد موضوعه أعني تلك الطبيعة توجّه إليه الحكم وتعلّق به بلاتوقّف على شيء وراء توجّه الحكم في الخطاب إلى نفس الطبيعة نعم عدم سراية الحكم حيث ماتسري الطبيعة يتوقّف على إحراز أنّ المتكلّم في مقام الإهمال أعني إحراز أنّ الطبيعة مقيّدة بقيد زائد لم يذكره المتكلّم.

وبالجملة وضع اسم الجنس للماهيّة الخالصة الخالية عن كلّ ما عداها مسلّم لكن هذه المهيّة الخالصة الخالية هي المطلقة بلاتوقّف لحوق وصف الإطلاق لها على لحاظ الاطلاق والشيوع إلى أن قال:

ومن أوضح الشواهد على ما ذكرناه وأشدّ ما يلزم به الخصم أنّه لاشبهة في أنّ وضع اللفظ بإزاء المعنى ضرب من الحكم عليه فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعة بإزاء المهيّات المهملة كان اللازم أن يتوقّف عن استعمال اللفظ فيها ولايبادر إلى إطلاق ألفاظها عليها حيثما وجدت فإنّ ذلك شأن تعلّق الوضع بالمهيّات المطلقة والوضع بأزاء المهيّات المبهمة المهملة كالحكم عليها يكون في حكم الجزئيّة لايجوز أن يستعمل اللفظ فيها إلاّ بعد استعلام أنّها هي ما وضع لها بعينها.

ثمّ حمل كلام المشهور عليه وجعل النزاع بينهم وبين ما ذهب إليه سلطان العلماء نزاعاً لفظيّاً وقال فظهر أنّ مذهب المشهور هو المذهب المنصور لكن لابذلك المعنى الذي نسب إليهم (من اعتبار الشيوع والإرسال في المعنى بالمعنى الاسميّ) بل بمعنى أنّ الوضع تعلّق بالطبيعة الساذجة وهو مذهب السلطان بعينه لكن هذه الطبيعة الساذجة ذات سيلان وإطلاق من غير توقّف على لحاظها بوصف السيلان بل لحاظها كذلك يمنعها عن السيلان والإطلاق لعدم وجود المهيّة بقيد الشيوع في كلّ من أفرادها وإنّما يكون وجودها بهذا القيد في مجموع أفرادها[١].

وذلك لما عرفت من أنّ الماهيّة والمعنى في اسم الجنس تكون بنفسها مع قطع النظر عن شيوعها وإرسالها ملحوظة ولذلك تجتمع مع قيد الوحدة وقيد الإرسال وهذا هو حاكٍ عن عدم ملاحظة الماهيّة إلاّ نفسها نعم تكون الماهيّة المذكورة في اسم الجنس في حدّ نفسها قابلة للشيوع لا أنّها تكون شائعة بالفعل كالعموم.

وأمّا الاستشهاد بأنّ الماهيّة لو كانت مهملة لزم التوقّف عن استعمال اللفظ فيها إلّا بعد الاستعلام ففيه أنّ إطلاق المهيّة مستفاد من الخارج كلحاظ الإطلاق تسرية للوضع إلى الأفراد لا للمدخليّة في الموضوع له فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كانت المهيّة ملحوظة بما لها من الاطلاق الذاتيّ لزم التجريد عن ذلك عند حملها على ذاتها إذ الاطلاق والشيوع الذاتي عنده غير ملحوظ وهو كما ترى لعدم حاجة إلى التجريد وهو كاشف عن عدم ملاحظة الشيوع والإرسال في المعنى كما أنّ الكلّيّة أيضا غير ملحوظة وإن كانت متّصفة بها في الذهن باعتبار قابليّتها لذلك وهكذا وأيضاً حيثيّة كون الماهيّة من حيث هي أيضاً غير ملحوظة.

(١) نهاية النهاية: ١/٣٠٧ـ٣٠٨.

ولقد أفاد وأجاد في المحاضرات حيث قال إنّ اسم الجنس موضوع للماهيّة المهملة دون غيرها من أقسام الماهيّة وهي الجامعة بين جميع تلك الأقسام بشتّى لحاظاتها وقد عرفت أنّها معرّاة من تمام الخصوصيّات والتعيّنات الذهنيّة والخارجيّة حتّى خصوصيّة قصر النظر عليها والسبب فيه هو أنّه لو كان موضوعاً للماهيّة المأخوذة فيها شيء من تلك الخصوصيّات لكان استعماله في غيرها مجازاً ومحتاجاً إلى عناية زائدة حتّى ولو كانت تلك الخصوصيّة قصر النظر على ذاتها وذاتيّاتها لما عرفت من أنّه نحو من التعيّن وهو غير مأخوذ في معناه الموضوع له فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات إلى أن قال وإن شئت قلت إنّ اللحاظات الطارئة على الماهيّة بشتّى إشكالها إنّما هي في مرحلة الاستعمال حيث إنّ في هذه المرحلة لابدّ من أن تكون الماهيّة ملحوظة بأحد الأقسام المتقدّمة نظراً إلى أنّ الغرض قد يطلق بلحاظها على شكل وقد يتعلّق به على شكل آخر وهكذا إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ الماهيّة المهملة فوق جميع الاعتبارات واللحاظات الطارئة عليها حيث إنّها مهملة حقيقة وبتمام المعنى وأمّا الماهيّة المقصور فيها النظر إلى ذاتها وذاتيّاتها فليست بمهملة بتمام المعنى نظراً إلى أنّها متعيّنة من هذه الجهة أي من جهة قصر النظر إلى ذاتها فتسمية هذه الماهيّة بالماهيّة المهملة لا تخلو عن مسامحة فالأولى ما عرفت[١].

ثمّ لا يذهب عليك أنّ المراد من المهملة هو عدم كون المعنى مقيّداً بقيد من القيود لا الاهمال المقصود بقول الطبيب يجب عليك أنّ تشرب دواء ولذلك يصحّ استعمال أسماء الأجناس في المقيّدات والكلّيّات استعمالاً حقيقيّاً من دون حاجة إلى التجريد والعناية.

---

(١) المحاضرات: ٥/٣٤٧ـ٣٤٨.

فتحصّل أنّ أسماء الأجناس موضوعة لنفس المعاني من دون أخذ أي قيد من القيود فيها حتّى قيد الإرسال والكلّيّة والإهمال واللا بشرطيّة المقسميّة والقسميّة وغير ذلك وإن دلّت على الأمور المذكورة بقيام القرينة من باب تعدّد الدالّ والمدلول.

أعلام الأجناس

قال في هداية المسترشدين وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعيّنه في الذهن فدلوله كمدلول المعرّف بلام الجنس ولذا كان من المعارف ومجرّد اسم الجنس وإن دلّ على المهيّة كما مرّ إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور فإن قلت إنّ اللفظ إشارة إلى معناه فلايكون مدلوله إلّا حاضراً في الذهن فما الفارق بين الأمرين قلت فرق ظاهر بين حصول الصفة للشيء واعتباره معه فالمهيّة إذا أُخذت مطلقة كانت منكّرة لعدم ملاحظة التعيّن معها فلفظ أسد يدلّ على المهيّة المعروفة من غير تقييدها بالحضور في الذهن وإن لزم الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دالّ على المهيّة المطلقة والحضور في الذهن من لوازم الدلالة فلفظة أُسامة موضوعة للمهيّة الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخّص مأخوذ في وضعها إلى أن قال فظهر بذلك ما في كلام نجم الأئمّة حيث بنى على أنّ التعريف في اللام لفظيّ في الجنس والاستغراق والعهد الذهنيّ وأنّ اللام المفيدة للتعريف حقيقة هي التي للعهد الخارجيّ لا غير وبنى أيضاً على أنّ التعريف في علم الجنس من قبيل التعريف اللفظيّ.

ثمّ قال في هداية المسترشدين ردّاً على كلام نجم الأئمّة فرق بين إنسان والانسان وأسد وأُسامة وإن كان اللفظ إشارة إلى المعنى مع عدم تعيّنه فيتعيّن بالإشارة والثاني إشارة إلى المعنى المتعيّن قبل تلك الإشارة فتأمّل.

وممّا ذكرنا ظهر الوجه في كون الضمائر العائدة إلى النكرات معرفة وذلك لتعيّن معانيها في الذهن وإرادة ذلك المعيّن من ضمائرها كما هو الحال في المعهود الذكريّ إذا

كان المذكور نكرة كما في قوله تعالى: ﴿وأرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ وبالجملة المعرفة ما دلّ على معنى معيّن وذلك التعيّن إمّا يكون لتعيّن المعنى مرامه كما في الأعلام الشخصيّة أو لضمّ ما يعيّنه كذلك إمّا في الخارج كما في الضمائر الراجعة إلى النكرات المعيّنة بحسب الواقع وأسماء الإشارة إذا أُشير إليها إلى أن قال فما ذكره من أنّ التعريف في المعرّف بلام الجنس بغيره فيما مرّ لفظي ليس على ما ينبغي لما عرفت من ظهور الفرق بين المهيّة المرسلة والمقيّدة بالحضور في الذهن ولولا ذلك يجري ما ذكره في الموصولات والضمائر وأسماء الإشارة والمضاف إلى المعارف والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك حينئذ خروج عن كلام القوم الخ[١].

ولا يخفى ما فيه فإنّ تقييد المعنى بالحضور في الذهن في أعلام الأجناس والمعرّفات باللام كما ترى إذ مقتضى التقييد بالأمر الذهنيّ هو عدم صحّة الحمل على الأفراد الخارجيّة مع أنّا نرى حملها عليها من دون حاجة إلى التجريد عن معانيها.

ولذا أُورد عليها في الكفاية بأنّ ما ذهب إليه المشهور من أهل العربيّة من أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي هي بل بما هي متعيّنة بالتعيّن الذهنيّ ممنوع بل هو موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيءٍ معه أصلاً كاسم الجنس والتعريف فيه لفظيّ كما هو الحال في التأنيث اللفظي وإلّا لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف وتأويل لأنّه على المشهور كلّيّ عقلي هذا مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّته عند الاستعمال لايكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم[٢].

ويمكن أن يقال إنّ ما ذهب إليه أهل الأدب لا يساعد التعريف اللفظيّ حيث ذهبوا إلى ترتّب أحكام التعريف المعنويّ على علم الجنس من صحّة جعله مبتدءاً أو

(١) هداية المسترشدين: ٣٤٤.

(٢) راجع الكفاية: ٣٧٨/١.

موصوفاً بالمعرفة أو ذا حال وغيرها من أحكام التعريف المعنوي.

ولعلّ مرادهم وإن لم يساعد بعض عباراتهم أنّ لفظة الأعلام للاجناس موضوعة لذات المعنى في حال الالتفات إلى تعيّن المعاني بنفسها عن غيرها في مقابل أسماء الأجناس الّتي كانت موضوعة لذات المعاني من دون اعتبار الالتفات إلى تعيّنها بنفسها وعليه فلم يعتبر الواضع المعاني مقيّدة بالتعيّن الذهنيّ حتّى لا تصدق على الأفراد إلّا بالتجريد.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ إنّ الفرق بين علم الجنس كأسامة واسم الجنس أنّ علم الجنس يشير إلى خصوصيّات الأسد في أذهان الناس من مهابته وشجاعته بحيث يخاف منه الانسان وأكثر الحيوانات هذا بخلاف اسم الجنس ولكن هذه الإشارة المذكورة لم تؤخذ في المعاني بنحو المعنى الاسمي وإن كانت لها مدخليّة فيها بنحو المعنى الحرفيّ بحيث لا يصدق أعلام الأجناس إلّا على المصاديق المعيّنة المتميّزة وبالجملة أنّ المقصود من التعيّن في علم الجنس هو تعيّن المعنى بين سائر المعاني.

وأمّا ما في مناهج الوصول من أنّ علم الجنس اذا كان متقوّماً باللحاظ وبه يفترق عن اسمه فلايعقل انطباقه على الخارج بما هو ملحوظ مفترق لأنّ اللحاظ ولو كان حرفيّاً موطنه الذهن وما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعة مع أنّ الوضع للماهيّة الملحوظة مستلزم للحاظ الاسميّ واعتبار التعيّن الذهنيّ فيه بنحو الاستقلال والاستعمال لابدّ وأن يكون تابعاً له[١].

فلا يخلو عن تأمّل ونظر لما عرفت من أنّ الموضوع له في أعلام الأجناس هو نفس المعاني إذ ملاحظة الالتفات إلى أوصافها وتميّزاتها لا توجب تقييد المعاني بها بل

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٣٢٢.

تكون ملاحظة التعيّنات بنحو القضيّة الحينيّة فالموضوع له نفس المعاني فلا مجال لدعوى الاستلزام المذكور بعد ما عرفت من أنّ الموضوع له هو نفس المعاني لا المعاني الموصوفة بالملحوظة فلاتغفل.

ولقد أفاد وأجاد المحقّق الاصفهاني ﷺ حيث قال صفة الامتياز وان كانت اعتباريّة وليس لها ما بحذاء في الخارج إلّا أنّ الموضوع له ذات المعنى المتقيّد بنفس المعتبر واعتباره في استعماله والحكم عليه مصحّح للاستعمال والحكم عليه لا مقوّم للموضوع حتّى يكون أمراً ذهنيّاً وإلّا فجميع المعاني حتّى ماله مطابق في الخارج لا رابط لبعضها ببعض في حدّ مفهوميّتها إلّا الاعتبار واللحاظ بداهة أنّ المفاهيم مثار الكثرة والمغايرة إنتهى[1].

ثمّ لا ينقضي التعجّب من دعوى أنّ التعريف اللفظيّ مطابق للمرتكزات الوجدانيّة من ناحية والاستعمالات المتعارفة من أهل اللسان من ناحية أُخرى ضرورة أنّ لفظ أُسامة أُستعمل في المعنى الذي أُستعمل فيه بعينه لفظ أسد فلا فرق بينهما من هذه الناحيّة أصلاً وإنّما الفرق بينهما في اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفة على لفظ أُسامة دون لفظ أسد مع تصديق القائل المذكور بأنّ أخذ التعيّن في المعنى الموضوع له ليس على نحو الجزئيّة ولا على نحو الشرطيّة فإنّ على الأوّل يكون كلّ من التقيّد والقيد داخلين فيه وعلى الثاني يكون التقيّد داخلاً فيه بل أخذ التعيّن يكون على نحو المرآتيّة والمعرّفيّة فحسب من دون دخله في المعنى الموضوع له[2].

وذلك لأنّ ذهاب المشهور من أهل الادب من أهل اللسان إلى التعريف المعنويّ وترتّب أحكامه لايساعد دعوى ارتكاز التعريف اللفظي هذا مضافاً إلى أنّ

(١) نهاية الدراية: ٢/٢١٦.
(٢) المحاضرات: ٥/٣٥٥ـ٣٥٦.

الاستدلال عليه بأنّ لفظ أسامة أستعمل في المعنى الذي أستعمل فيه بعينه لفظ أسد غير تامّ لأنّ المعنى في كليهما ذات المعنى من دون فرق فلايكون أرادة ذات المعنى من شواهد التعريف اللفظي على المعرّفيّة كما تكون في كلامه أو على الظرفيّة والحينيّة كما ذكرنا لا يكون المعنى إلّا ذات المعنى فتدبّر جيّداً.

فتحصّل أنّه لافرق بين علم الجنس واسم الجنس في ذات المعنى وإنّما الفرق بينهما في شرط الاستعمال فإنّ الاستعمال في الأوّل مشروط بملاحظة التعيّنات بنحو القضيّة الحينيّة دون الثاني وهذا الاشتراط لا يوجب تضييقاً في المعنى ولكن يمنع عن استعماله كاستعمال اسم الجنس بل اللازم هو استعماله فيما إذا حصل الالتفات إلى التعيّنات فتدبّر جيّداً.

ولقد أفاد وأجاد المحقّق الشيخ ضياء الدّين العراقيّ حيث حكي عنه أنّ الموضوع له في علم الجنس هو حصّة من الطبيعي تعلّقت بها الإشارة الذهنيّة بلا أخذ جهة التقييد بها في مدلوله ومعناه وعليه فالفرق بين اسم الجنس وعلمه كان بحسب المعنى حيث إنّه كان لاسم الجنس سعة إطلاق يشمل ما يشار إليه من الحصص وما لايشار إليه منها بخلافه في علم الجنس فإنّه لما اعتبر فيه كونه حصّة من الطبيعي وقعت معروضة للاشارة فقهراً لم يكن له تلك السعة من الإطلاق بنحو يشمل ما لايشار إليه من الحصص بل يختصّ بالحصص المعروضة للإشارة كما أنّه من جهة عدم أخذ التقيّد بالإشارة فيه كان قابلاً للحمل على الأفراد وللانطباق على الخارجيّات فعلى هذا البيان أمكن دعوى الفرق بين علم الجنس واسمه بالمصير إلى ما عليه المشهور من أهل العربيّة من كون التعريف في علم الجنس معنويّاً[1].

ولا مانع من أن نقول الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في أنّ اسم الجنس

---

(١) نهاية الأفكار: ١/٥٦٤.

يصحّ انطباقه على جميع الموارد دون علم الجنس فإنّه الحصّة الملازمة مع التعيّن فعلم الجنس لا يكون مطلقاً ولامقيّداً بل هو معنى لا ينطبق إلّا على مصداق المتقيّد فتدبّر جيّداً.

المعرّف باللام

ولايخفى عليك أنّ الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل في اللام أنّه للتعريف إلّا ما خرج والمعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي أُشير بها إلى الجنس فتفيد تعريف الجنس والإشارة إليه وهذا التعريف لايحصل باسم الجنس المعرّى عن اللام وإن دلّ على الجنس ثمّ إنّ الفرق بين المعرّف باللام وعلم الجنس هو أنّ في الأوّل يستفاد ذلك بتعدّد الدالّ والمدلول بخلاف الثاني لأنّ الدالّ فيه واحد ولافرق بينهما من ناحية أُخرى.

ثمّ إنّ دلالة اللام على التعريف كدلالة علم الجنس للتعريف في عدم اقتضائه للمنع عن صحّة انطباق المعنى على الخارج كما مرّ مفصّلاً في علم الجنس وعليه فايراد صاحب الكفاية عليه بأنّ لازم التعريف المعنويّ هو أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد غير وارد لما مرّ من أنّ ذلك صحيح إذا كان التعيّن الذهنيّ دخيلاً في المعنى جزءاً وتقيّداً وقد عرفت أنّ المراد هو ذات المعنى في حال ملاحظة تعيّن المعنى عن غيره من المعاني واللام إشارة إلى جهة تعيّن الجنس من بين الأجناس كما لا يخفى.

وحيث إنّ المعروف بين أهل الأدب هو أنّ اللام للتعريف المعنويّ لا مجال لحمل اللام على التعريف اللفظيّ لعدم مساعدة ذلك مع ترتّب أحكام التعريف المعنويّ عليه.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية من حمل اللام على التزيين كما في الحسن والحسين

واستفادة الخصوصيّات من تعريف الجنس أو العهد من القرائن بدعوى أنّ اللام لو دلّت على التعريف لزم أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد لامتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد مع أنّ التأويل والتصرّف في القضايا غير خال عن التعسّف[1].

وذلك لما عرفت في علم الجنس فكما أنّ الواضع وضع لفظ علم الجنس لذات المعنى في حال ملاحظة تعيّن المعنى عن غيره من المعاني فكذلك اللام موضوعة لإفادة التعيّن والتعريف في حال استعمال لفظ الجنس في ذات معناه وعليه فلا يلزم أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد.

نعم ليس المعنى مطلقاً كما لا يكون مقيّداً بل المعنى لا ينطبق إلّا على مصداق المتقيّد لأنّ المعنى في علم الجنس والمعرّف باللام هو الحصّة الملازمة مع الالتفات إلى خصوصيّات المعنى والتعيّن فلا يشمل مورد الغفلة عن هذا الالتفات.

هذا مضافاً إلى أنّ ما ذهب إليه من استفادة تعريف الجنس أو العهد من القرائن يرد عليه ما أُورد على المشهور فإنّ المعنى بعد تقيّده بالتميّز والتعيّن الذهنيّ ولو كان ذلك من ناحية دلالة القرائن الخارجيّة لزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ التعيّن غير ملحوظ في المعنى قيداً أو شرطاً وإنّما ملحوظ بعنوان القضيّة الحينيّة ولكنّ ذلك الجواب يجري بعينه على القول بأنّ اللام للتعيّن والتعريف فلاوجه للعدول عن ما ذهب إليه أهل الأدب كما لا يخفى.

ثمّ إنّ اللام يكون حاله في إفادة التعريف والتعيين حال أسماء الإشارة فكما أنّ اسم الإشارة موضوع للدلالة على تعيين مدخوله في موطنه فكذلك «اللام» فإن كان المدخول جنساً فهو يدلّ على تعريف الجنس وإن كان المدخول أفراداً فهو يدلّ على

---

(١) الكفاية: ١/ ٣٨٠.

الاستغراق لأنّ التعريف الخارجيّ في الأفراد منحصر في جميع الأفراد إذ لا تعيين في غير هذه المرتبة.

وإن كان المدخول منطبقاً على الحاضر فهو يفيد التعريف الحضوريّ كقولك لمن يشتم رجلاً بحضرتك لا تشتم الرجل وإن كان المدخول منطبقاً على الخارجيّ فهو يفيد التعريف الخارجيّ كقولك لأهل البلد أكرموا القاضي وان كان المدخول منطبقاً على المعهود الذكري فهو يفيد التعريف الذكري.

وبالجملة فاللام في جميع هذه الموارد قد أُستعملت في معنى واحد وهو التعريف والتعيّن وإنّما الاختلاف في المشار إليه باللام كما أنّ الأمر كذلك في أسماء الإشارة ونحوها ولقد أفاد وأجاد المحقّق الاصفهاني ﴿رحمه الله﴾ حيث قال إنّ اللام أداة التعريف والتعيين بمعنى أنّها وضعت للدلالة على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إمّا جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه ذكراً وخارجاً وذهناً على حدّ سائر الأدوات الموضوعة لربط خاصّ كحروف الابتداء الموضوعة لربط مدخوله بما قبله ربط المبتدأ به بالمبتدأ من عنده وهكذا والمراد من الإشارة إلى مدخوله كون المدخول واقعاً موقع التعيين والمعروفيّة بنحو من الأنحاء المتقدّمة لا كون المدخول مشاراً إليه ذهناً بمعنى كونه ملحوظاً بما هو ملحوظ(١).

ثمّ الدليل على أنّ هذه الإفادات من ناحية اللام لا من ناحية القرائن هو التبادر والارتكاز.

قال المحقّق الشيخ ضياء الدّين العراقيّ ولايبعد دعوى كون اللام كذلك بحسب اللغة من جهة ما هو المتبادر والمنساق منه في مثل قولك الرجل والأسد والحيوان

(١) نهاية الدراية: ٢/٢١٧.

والأمر سهل[١].

وهو الظاهر من المحاضرات أيضاً حيث قال الظاهر أنّ دلالة اللام على هـذا المقدار من المعنى غير قابلة للإنكار وأنّها مطابقة للارتكاز والوجدان في الاستعمالات المتعارفة وإن لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي نرجع إلى مرادفها في تلك اللغات ونعرف معناها حيث إنّه من أحد الطـرق لـمعرفة مـعاني الألفـاظ إلّا أنّ في المـقام لاحاجة إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه وهو التبادر والارتكاز[٢].

ومع التبادر والارتكاز لاوقع لحمل اللام على إفادة مجرّد التزيين والاعتماد على القرائن الحاليّة والمقاليّة كما ذهب إليه صاحب الكفاية خلافاً لما ذهب إليه المشهور.

قال أيضاً سيّدنا الإمـام المجـاهد ﷺ ثمّ إنّ الظـاهر أنّ اللام وضـعت مـطلقاً للتعريف وإفادة العهد وغيره بدالّ آخر فإذا دخلت على الجنس وعلى الجمع تـفيد تعريفهما وإفادة الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّناً والتعريف هو التعيين وهو حاصل في استغراق الأفراد لا غير.

وما ذكرنا غير بعيد عن الصواب وإن لم يقم دليل على كون علم الجنس كذلك لكن مع هذا الاحتمال لاداعي للذهاب إلى التعريف اللفظي البعيد عن الأذهان[٣].

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا إشكال في إفادة لام العهد تعريف الفرد في مقابل لام الجنس وذلك واضح في العهد الخارجيّ في مثل قولهم حكم القاضي مع أنّ اسم قاضي يحكي عن طبيعة قاضي وذلك لعدم اشتهار غير القاضي المعهود في البلد فاسم الجنس بقرينة اللام محمول على المعهود حمل الكلّيّ على الفرد لا استعمال المطلق في الفرد.

وهكذا يكون الأمر في العهد الحضوري كقوله هـذا الرجـل يـنصرك ولكـن

(١) نهاية الأفكار: ٥٦٥/١.

(٢) المحاضرات: ٣٥٩/٥.

(٣) مناهج الوصول: ٣٢٤/٢.

يشكل ذلك في المعهود الذهنيّ كقوله ادخل السوق واشتر اللحم بما أفاده في هداية المسترشدين من أنّه لا يعيّن الفرد إذ معرفة الشيء بالوجه العامّ ليس معرفة بذلك الخاصّ في الحقيقة بل معرفة للعامّ الذي صار وجهاً لمعرفته فليس اللام في الحقيقة إشارة إلى خصوص الفرد ولاتعريفاً له ولذا نصّوا على كونه في معنى النكرة يعنون به بالنسبة إلى خصوص الفرد لا بالنسبة إلى الطبيعة التي أُستعمل فيها[١].

بل يمكن منع إفادة اللام لتعريف الفرد في العهد الذكريّ أيضاً فإنّ العهد الذكريّ سواء كان مصرّحاً به سابقاً كقوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ أو مذكوراً ضمناً كما في قوله تعالى: ﴿وليس الذكر كالأُنثى﴾ فإنّ خصوص الذكر غير مذكور سابقاً لكن قولها ﴿نذرت لك ما في بطني محرّراً﴾ يدلّ عليه بالالتزام.

لايدلّ إلّا على أنّ المراد من الرسول هو الرسول المذكور قبلاً أو من الذكر هو الذكر المشار إليه قبلاً والمفروض أنّه نكرة والدلالة والإشارة إلى النكرة لاتفيد تعريف الفرد اللّهمّ إلّا أن يكتفى في تعريف الفرد بمثل ذلك فتأمّل.

النكرة

ذهب شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحائريّ الحاج الشيخ ﷺ تبعاً لسيّده الأُستاذ الفشاركي ﷺ وهو أيضاً تبعاً لسيّده الأُستاذ الميرزا الشيرازي ﷺ إلى أنّ النكرة موضوعة للجزئيّ الحقيقيّ من دون فرق بين أن يكون في الجملة الإنشائيّة أو الإخباريّة ويعبّر عنه بالفرد المردّد.

وقال في ذلك يمكن دعوى كون النكرة مستعملة في قوله تعالى: ﴿وجاء من

---

(١) هداية المسترشدين: ٣٤٧.

أقصى المدينة رجلٌ يسعى﴾ وقولنا جئني برجل بمعنى واحد وأنّه في كليها جزئيّ حقيقيّ.

بيانه أنّه لا إشكال في أنّ الجزئيّة والكلّيّة من صفات المعقول في الذهن وهو إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئيّ وإلّا فكلّيّ وجزئيّة المعنى في الذهن لاتتوقّف على تصوّره بتمام تشخّصاته الواقعيّة.

ولذا لو رأى الإنسان شبحاً من المكان البعيد وتردّد في أنّه زيد أو عمرو أو تردّد في أنّه إنسان أو غيره لايخرجه هذا التردد عن الجزئيّة وكون أحد الأشياء ثابتاً في الواقع لا دخل له بالصورة المنتقشة في الذهن فإذا كانت هذه الصورة جزئيّة كما في القضيّة الأُولى أعني قوله تعالى: ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾ فكذلك الصورة المتصوّرة في القضيّة الثانية أعني جئني برجل إذ لا فرق بينهما إلّا في أنّ التعيين في الأُولى واقعيّ وفي الثانية بيد المكلّف.

وعدم إمكان وجود الفرد المردّد في الخارج بداهة عدم معقوليّة كون الشيء مردّدا بين نفسه وغيره لاينافي اعتبار وجوده في الذهن كما يعتبر الكسر المشاع مع عدم وجوده بوصف الإشاعة في الخارج[1].

أورد عليه صاحب الكفاية بأنّ ما هو المعروف في الألسنة من أنّ النكرة وضعت للدلالة على الفرد المردّد في الخارج خاطىء جدّاً ولا واقع موضوعيّ له اصلاً ضرورة أنّه لاوجود للفرد المردّد في الخارج حيث إنّ كلّ ما هو موجود فيه متعيّن لا مردّد بين نفسه وغيره فأنّه غير معقول ومن البديهي كون لفظ رجل في جئني برجل نكرة مع أنّه يصدق على كلّ من جيء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضيّة الفرد المردّد لو كان هو المراد منها ضرورة أنّ كلّ واحد هو هو

(١) راجع الدرر: ٢٣٣/١.

لا هو أو غيره فلابدّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كلّيّاً قابلاً للانطباق فتأمّل جيّداً(١).

وفيه أنّه لا ملازمة بين ترديد المفهوم وترديد الخارج إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملاً على الترديد ولكنّ الخارج متعيّن ألا ترى أنّ الكسور المشاعة قابلة للانطباق بالنسبة إلى الدار ونحوها بأشكال مختلفة مع أنّ الخارج هو المفروزات والمتعيّنات ولا وجود للإشاعة في الخارج أصلاً ومع ذلك تكون موضوعة للأحكام من الملكيّة والوقف والإباحة وغيرها.

وعليه فلا إشكال في تصوّر الفرد المردّد في الذهن حاكياً عن الجزئيّ الخارجيّ من دون دخالة لفرد دون فرد وقد حكى شيخنا الأُستاذ الأراكي ﵀ عن شيخه الأُستاذ الحائري ﵀ أنّ سيّده الأُستاذ الفشاركي أمر بعض تلامذيه بإعطاء عود من عيدان الثقاب وأشار إلى الخارج ليعلموا أنّ المطلوب هو الفرد الخارجيّ الذي يكون مردّداً في الذهن لا الكلّيّ لأنّ الغرض يتعلّق بفرد من الأفراد الخارجيّة من دون خصوصيّة لفرد معيّن.

ويشهد له تبادر الفرق بين رجل من دون تنوين ورجل مع التنوين في ظهور الأوّل في الجنس والماهيّة الكلّيّة التي لا يمتنع صدقه على الكثيرين وظهور الثاني في فرد غير معيّن خارجيّ هذا مضافاً إلى صحّة الوصيّة بأحد الشيئين لأحد الشخصين.

لايقال إنّ مفهوم فرد من الطبيعة أو أحد الأفراد من المفاهيم الكلّيّة الجامعة فلا فرق بينها وبين سائر الكلّيّات لأنّا نقول المفاهيم الكلّيّة تشمل الأفراد في عرض واحد وليس هذه المفاهيم كذلك فهذه المفاهيم عناوين منطبقة على الأفراد الخارجيّة والأحكام المتعلّقة بها تكون في الحقيقة متعلّقة بالأفراد الخارجيّة على التبادل كتعلّق

---

(١) راجع الكفاية: ١/ ٢٨٢.

الغرض بالخارجيّات على التبادل والآمر لا يطلب إلّا إيّاها والعناوين وسيلة للنيل إليها وليست بمطلوبة في نفسها.

وبالجملة لايكون المراد من الفرد المردّد هو وجود المردّد في الخارج حتّى يقال إنّ المردّد بما هو مردّد لا وجود له خارجاً وذلك لأنّ كلّ موجود له ماهيّة ممتازة عن سائر الماهيّات بامتياز ماهويّ وله وجود ممتاز بنفس هويّة الوجود عن سائر الهويّات فلامجال للتردّد في الموجود بما هو موجود(١).

بل المراد هو الخارجيّ المشار إليه بمفهوم الفرد المردّد ومن المعلوم أنّه من المتعيّنات ولا مانع من أن يكون عنوان الفرد المردّد مشيراً إليها كما أنّ الكسر المشاع معقول عند العقلاء مع أنّ مصداقه في الخارج لايكون سارياً وشائعاً والإشاعة مخصوصة بالمعقول.

وممّا ذكر يظهر معقوليّة الفرد المردّد وكيف لايكون معقولاً مع أنّه لو لم يكن كذلك لم يعتبره العقلاء كما أنّهم كانوا يعتبرون الكسور المشاعة والعجب من المحقّق الاصفهاني ﷺ حيث إنّه مع اعترافه في حاشيته على مكاسب شيخنا الأعظم ﷺ بإمكان تصوّر الكسور المشاعة مع أنّ المنطبق عليها في الخارج لاشياع فيه أنكر الفرد المردّد في المقام(٢).

ثمّ لا يخفى عليك أنّه كما أفاد شيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ إذا تعقّلنا هذا المعنى فبضميمة عدم الفرق بين الإنشاء والإخبار بحكم التبادر نحكم في كلا المقامين بجزئيّة المعنى(٣).

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى استعمال النكرة في المعيّن المعلوم

---

(١) نهاية الدراية: ٦٩/٢ ـ ٧٠.

(٢) راجع نهاية الدراية: ٢١٧/٢.

(٣) أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ الأراكي ﷺ: ٣٨٢/٣.

خارجاً في مثل قوله تعالى: ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾ واستعمالها في الطبيعي المقيّد بالوحدة في مثل قولنا جئني برجل مع ما عرفت من عدم الفرق بينهما ضرورة أنّ لفظ رجل في الآية الكريمة لم يستعمل في المعيّن الخارجيّ المجهول عند المخاطب بل هو مستعمل فيما أُستعمل فيه لفظ الرجل في سائر الموارد فإن قلنا بأنّ المستعمل هو الفرد المردّد من ماهيّة الرجل فلا فرق بين أن يكون في الجملة الخبريّة أو الإنشائيّة إذ الرجل في الجملة الخبريّة كقولنا جاءني رجل وإن كان معيّناً في الواقع إلّا أنّه غير معيّن في مرحلة الإسناد فيكون كالرجل في الجمل الانشائيّة كقولنا جئني برجل من حيث عدم التعيّن في مرحلة الطلب هذا تمام الكلام بناءً على جزئيّة النكرة بمعنى أنّ الاسم يدلّ على الماهيّة والتنوين على الفرد المردّد منها في الخارج.

ولكن ذهب جماعة منهم صاحب الكفاية إلى أنّ النكرة تدلّ باعتبار الاسم على معناه الكلّي وباعتبار التنوين على اتّصافه بالوحدة وعليه فالنكرة هي الطبيعة المتقيّدة بعنوان واحد بما هو هذا المفهوم ولو بالمعنى الحرفي والحمل الشائع.

ولكن لازم ذلك كما في نهاية الأفكار هو عدم خروجها عن قابليّة الانطباق بانطباق عرضي على القليل والكثير لأنّ مثل هذا العنوان أيضاً عنوان كلّيّ كأسامي الأجناس وتقيّده بمفهوم الواحد لايوجب خروجه عن القابليّة للانطباق عَرْضاً على القليل والكثير وإن كان قضيّة التقيّد المزبور تضيّق دائرته من جهة أُخرى مع أنّه كما ترى فإنّ شأن النكرة إنّما هو عدم الانطباق على المتكثّرات إلّا بانطباق تبادلي وهذا بخلاف ما لو كان الواحد بياناً ومقدّراً لما هو كم القيد، وأنّه إحدى الحصص وكون القيد نفس الحصص والخصوصيّات فإنّ لازم ذلك هو عدم صلاحيّتها للانطباق على المتكثّر إلّا بنحو البدليّة دون العرضيّة إلى أن قال والنكرة المعبّر عنها بالفرد المنتشر في

قوله رجل بنحو التنكير إنّما كانت من قبيل الثاني دون الأوّل كما هو واضح[١].

والحاصل أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكرة من الجزئيّات لا الكلّيّات إذ فرق بين رجل واحد وبين هذا أو ذاك من أفراد الرجل كما ترى الفرق في اللغة الفارسيّة بين «مَرْد واحد» وبين «مردي» إذ الأوّل ينطبق عرضاً على كلّ رجل رجل لأنّ كلّ رجل رجل يصدق عليه رجل واحد هذا بخلاف «مردي» فإنّه لا ينطبق إلّا على التبادل.

ثمّ إنّ الحكاية عن الخصوصيّات الملحقة بأفراد الطبيعة ليست من ناحية نفس طبيعة الرجل اذ الطبائع لا تكون حاكية إلّا عن حصصها بل هي من ناحية نفس التنوين فلا يقال إنّ الطبيعة لا تحكي عن الخصوصيّات.

ثمّ إنّ الخصوصيّة المحكيّة من ناحية التنوين ليست جميع مشخّصات الفرد بل هي خصوصيّة ما التي توجب جزئيّة الفرد ولا مانع من أن تكون هذه الخصوصيّة متعلّقة للطلب بعد حكاية التنوين عنها وعليه فلا استيحاش من إمكان قصد التقرّب بها إلى المولى فيما إذا وقعت تحت أمر قربيّ كما أفاده المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقيّ﵀ وإن كان بعض عبائره لايخلو عن الإشكال فراجع[٢].

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اسم الجنس في إفادة الإطلاق يحتاج إلى مقدّمات الاطلاق بعد ما عرفت من عدم أخذ الإطلاق والشياع في معناه وكون الموضوع له هو المهيّة الجامعة المهملة بل علم الجنس أيضاً يحتاج إلى ذلك لما عرفت من أنّ التعيّن المستفاد من العَلَم لايوجب جزئيّة المعنى وإن لم يكن معناه كاسم الجنس في الإطلاق لملاحظة المعنى في حال ملاحظة التعيّن.

---

(١) نهاية الأفكار: ٥٦٦/١.

(٢) نهاية الأفكار: ٥٦٦/١.

وهكذا الأمر في المعرّف بلام الجنس بعدما عرفت من أنّ التعريف معنوي من دون أخذه في المعنى جزءاً أو شرطاً.

أمّا تعريف العهد فإن كان المقصود هو العهد الذهنيّ فهو لايفيد تعريف الفرد ومعه يكون كالمعرّف بلام الجنس في الحكم.

وإن كان المقصود من العهد هو العهد الحضوري والخارجيّ فهو تعريف الفرد ولايحتاج إلى المقدّمات إلّا في الإطلاق الأحوالي.

وإن كان المقصود من العهد هو العهد الذكري فقد عرفت ما فيه من أنّه لايفيد التعريف بل يترتّب عليه حكم النكرة.

وأمّا النكرة فان قلنا بأنّ معناها هو الكلّيّ المقيّد بقيد الوحدة ولو بالمعنى الحرفي فهي تحتاج إلى المقدّمات في إفادة الإطلاق وعدم دخالة قيد من القيود وإن قلنا بأنّ معناها هو الفرد المردّد والجزئي فهو أيضاً يحتاج إلى المقدّمات في الإطلاق التبادلي هذا مضافاً إلى الإطلاق الأحوالي.

الخلاصة:

الفصل الأوّل: في تعريف المطلق

حكي عن المشهور، أنّ المطلق هو ما دلّ على شائع في جنسه، أُورد عليه بعدم الاطّراد لشموله للمقيّد كقوله رقبة مؤمنة، لأنّه أيضاً شائع في جنسه ولشموله للعامّ فإنّه أيضاً شائع في جنسه، هذا مضافاً إلى أنّ هذا التعريف غير منعكس لخروج الأعلام الشخصيّة من هذا التعريف لعدم الشمول فيها إلاّ للمعيّنات الخاصّة، والمعهودات الخارجيّة، ولا مورد للشيوع في الجنس فيها.

وعرّفه جماعة، منهم الشهيد، أنّه اللفظ الدالّ على الماهيّة من حيث هي هي أُورد عليه بأنّ قولهم من حيث هي هي إن كان جزء مدلول اللفظ فهو ينافي الإطلاق وإن كان صفة للمعنى، فهو يشمل لما هو غير مقيّد أصلاً ولما هو مقيّد ولكنّه ملحوظ من جهة إطلاقه في حصصه وأفراده فإنّه يصدق عليه أيضاً أنّه دالّ على الماهيّة من حيث هي هي ولا يوجب انحصار المطلق فيما لا تقييد فيه ولعلّه لذلك عدل الشيخ الأنصاري ﷺ عن التعريف المنطقي، وذهب إلى التعريف اللغوي.

وهو أنّ المطلق ما أُرسل عنانه وهو يشمل الماهيّة المطلقة والنكرة؛ والمقيّد بخلافه، فإنّه ما لم يرسل عنانه، سواء كان مطلقاً ومرسلاً، ثمّ لحقه التقييد فأخذ عنانه وقلّ انتشاره، مثل رقبة مؤمنة، أو لم يكن مرسلاً من أوّل الأمر كالأعلام الشخصيّة ونحوها.

قال شيخنا الأعظم: هذا الاستعمال في غاية الشيوع بينهم، وعليه فيشمل المطلق بهذا المعنى الأعلام الشخصيّة فإنّها من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها من حيث القيام والقعود والسفر والحضر ونحوهما من الحالات.

ولعلّ هذا هو مراد الشهيد، فإنّ المطلق هو ما لم يؤخذ فيه قيد وحال خاصّ، بل أُخذ من حيث هي هي.

ثمّ إنّ معنى إرسال العنان أنّه لم يؤخذ شيء زائد على نفس المعنى فيه، فالإطلاق مقتضى ذات المعنى، فإنّه يصدق على كلّ فرد من أفراده بإطلاقه الذاتي، فالشيوع غير مأخوذ في المعنى اللغوي، وعليه فالمطلق لا يشمل العموم لأخذ الشيوع في العموم دون المطلق.

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد يكونان من أوصاف المدلول والمفهوم وإن اتّصف بهما الألفاظ بالتبع، إذ التوسيع والتضييق لا معنى له في اللفظ مع كونه جزئيّاً وممّا ذكر يظهر حكم أسامي الأجناس وأعلامها والنكرة من جهة أنّ نفس المعنى مدلولها من دون أخذ الشياع والسريان أو بعض الخصوصيّات فيها، وإليك تفصيل ذلك:

أسامي الأجناس:

ولا يخفى أنّها موضوعة لنفس المعاني من دون ملاحظة أيّ قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميّة للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هي هي.

ولذلك يحمل على الذاتيات، من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات مأخوذاً فيه لما حمل عليه الذاتي كالجنس والفصل من دون تجريد أو عناية.

ولذلك أيضاً يحمل على الأفراد فإنّها من مصاديقها من دون حاجة إلى التجريد وهو شاهد على أنّ الشيوع والسريان غير مأخوذين في معناها، وإلاّ لما حمل

عليها من دون تجريد أو عناية.

ثمّ إذا اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه، فهو يعدّ من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر اعتبار الوجود الذهني فيه أو الخارجي، أو اعتبار أمر آخر غيرهما، إذ في جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ من دون تبدّل وتغيير فيه، وإنّما التبدّل والتغيير في أطوار المعنى وعوارضه.

فالموضوع له في أسماء الأجناس هو معنى يكون فوق اللابشرط المقسمي، واللابشرط القسميّ، لأنّهما متحقّقان فيما إذا قيس المعنى إلى خارجه، سواء كان الخارج هو الاعتبارات الثلاثة أو القيود الخارجيّة، بل لم يعتبر فيها بالمعنى الذي ذكرناه قيد الإهمال ولا الإبهام ولا الإطلاق والشيوع ولا قيد الكلّيّ، إذ الموضوع له للمطلق ليس إلاّ هو نفس المعنى وإن دلّت على الأمور المذكورة بقيام القرينة من باب تعدّد الدالّ والمدلول.

أعلام الأجناس:

ولا يخفى عليك أنّ بعض الفحول من الأصوليّين ذكر الفرق بين علم الجنس واسم الجنس، في أنّ علم الجنس كأُسامة وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعيّنه في الذهن، فمدلوله كمدلول المعرّف بلام الجنس متقيّد بالحضور والتعيّن، ولذا كان من المعارف دون اسم الجنس فإنّه وإن دلّ على الماهيّة إلاّ أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور.

يمكن أن يقال إنّ تقييد المعنى بالحضور في الذهن في أعلام الجنس والمعرّفات باللام فاسد، إذ مقتضى التقييد بأمر ذهنيّ هو عدم صحّة حملها على الأفراد الخارجيّة، وهو كما ترى.

فالصحيح هو أن يقال في الفرق إنّ الموضوع له في علم الجنس كأُسامة هو،

حصة من الطبيعي تعلّقت بها الإشارة الذهنيّة من دون أخذ جهة التقييد بها في مدلوله ومعناه، وهكذا الأمر في المشار إليه في المعرّف بلام الجنس هذا بخلاف الموضوع له في اسم الجنس، كأسد، فإنّه الطبيعيّ الذي له سعة إطلاق يشمل الكثيرين.

فالفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والمعرّف بلام الجنس يكون بحسب المعنى، حيث إنّه كان لاسم الجنس سعة إطلاق وليس ذلك لعلم الجنس والمعرّف بلام الجنس، بل يختصّ علم الجنس والمعرّف بلام الجنس بالحصّة الّتي أُشير إليها.

وحيث إنّ التقييد بالإشارة لا يؤخذ في المعنى، يكون المعنى قابلاً للحمل على الأفراد والانطباق على الخارجيّات.

فما ذكره المشهور من أهل العربيّة من كون التعريف في علم الجنس والمعرّف بلام الجنس معنويّاً وليس بلفظيّ متين جدّاً.

المعرّف باللام:

والظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل في اللام أنّه للتعريف إلاّ ما خرج، والمعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي أُشير بها إلى الجنس، فتفيد تعريف الجنس والإشارة إليه.

وهذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّى عن اللام وإن دلّ على الجنس، والفرق بين المعرّف بلام الجنس وعلم الجنس هو أنّ في الأوّل يستفاد التعريف بتعدّد الدالّ والمدلول بخلاف الثاني، لأنّ الدالّ فيه واحد ولا فرق بينهما من ناحية أُخرى.

وقد عرفت أنّ التعريف في اللام وعلم الجنس ليس من جهة كون التعيّن الذهني دخيلاً في المعنى جزءاً وتقيّداً، وإلاّ لما صحّ حمل المعرّف باللام أو علم الجنس بما هو معرّف على الأفراد.

بل التعريف من جهة دلالة اللفظ على ذات المعنى في حين ملاحظة تعيّن المعنى عن غيره من المعاني.

وهذه الملاحظة توجب كون التعريف تعريفاً معنويّاً فلا مجال لحمل اللام على التعريف اللفظي، ولذا يترتّب عليه أحكام التعريف المعنويّ من جواز كونه مبتدأ وغير ذلك. ثمّ إنّ معنى المعرّف بلام التعريف أو علم الجنس وإن لم يكن مقيّداً بالتعيّن ولكن مع ذلك لا يكون مطلقاً، لأنّ المعنى هو الحصّة الملازمة مع الالتفات إلى خصوصيّات المعنى، فلا يشمل غير حال الالتفات.

ثمّ إنّ لام التعريف تدلّ على تعريف الجنس إن كان مدخولها هو الجنس، وتدلّ على الاستغراق إن كان مدخولها الأفراد، لأنّ التعريف الخارجي، في الأفراد منحصر في جميع الأفراد، لعدم تعيّن غير هذه المرتبة.

وتدلّ على التعريف الحضوري إن كان مدخولها منطبقاً على الحاضر، كقولك لمن يشتم رجلاً بحضرتك لا تشتم الرجل.

وتدلّ على التعريف الخارجي إن كان مدخولها معهوداً في الخارج كقولك لأهل البلد أكرموا القاضي.

وتدلّ على التعريف الذكري إن كان مدخولها معهوداً بحسب الذكر قبل ذلك.

وبالجملة أنّ اللام وضعت للدلالة على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إما جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه ذكراً وخارجاً وذهناً، والدليل على ذلك هو التبادر الذي يشهد به الاستعمالات المتعارفة وإن لم يكن لها مرادف في سائر اللغات.

ومع التبادر والانسباق، لا وقع لحمل اللام على إفادة مجرّد التزيين والاعتماد على القرائن الحاليّة والمقاليّة، وهذا هو المشهور.

النكرة

هي على ما ذهب إليه مشايخنا موضوعة للجزئيّ الحقيقي، ويعبّر عنه

بالفرد المردّد.

لا يقال إنّ الجزئيّ يتوقّف على تصوّره بتمام تشخّصاته الواقعيّة المعيّنة لأنّا نقول لا يتوقّف على ذلك. ألا ترى أنّه لو رأى الإنسان شبحاً من البعيد وتردّد أنّه إنسان أو غيره، أو أنّه زيد أو عمرو، لا يخرجه هذا التردّد عن الجزئيّة.

ودعوى أنّه لا وجود للفرد المردّد في الخارج، حيث إنّ كلّ ما هو موجود فيه متعيّن لا مردّد بين نفسه وغيره، فإنّه غير معقول ضرورة. أنّ كلّ واحد هو هو لا هو أو غيره، فلابدّ من أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة، وعليه فتكون النكرة كلّيّاً قابلاً للانطباق.

مندفعة بأنّه لا ملازمة بين ترديد المفهوم وترديد الخارج، إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملاً على الترديد ولا يكون الخارج إلاّ متعيّناً، ألا ترى الكسور المشاعة أنّها قابلة للانطباق على الخارج بأشكال مختلفة مع أنّ الخارج ليس إلاّ المفروزات والمتعيّنات ولا أثر للإشاعة في الخارج وعليه فلا إشكال في تصوّر الفرد المردّد في الذهن حاكياً عن الجزئي، الخارجي من دون دخالة لفرد دون فرد.

ويشهد لذلك تبادر الفرق بين رجل من دون تنوين ورجل مع التنوين في ظهور الأوّل في الجنس والماهيّة الكلّيّة الّتي لا يمتنع صدقه على الكثيرين، وظهور الثاني في فرد غير معيّن خارجيّ وهذا مضافاً إلى ورود الرواية على صحّة الوصيّة بأحد الشيئين لأحد الشخصين.

وليس المقصود من الفرد المردّد، وجود المردّد في الخارج حتّى يقال إنّ المردّد، بما هو مردّد لا وجود له في الخارج. لأنّ كلّ موجود له ماهيّة ممتازة عن سائر الماهيّات بامتياز ماهويّ وله وجود ممتاز بنفس هويّة الوجود عن سائر الهويّات.

بل المقصود هو الخارجيّ المشار إليه بمفهوم الفرد المردّد، ومن المعلوم أنّ الخارجيّ من المتعيّنات ولا مانع من أن يكون عنوان الفرد المردّد مشيراً إلى المتعيّنات

الخارجيّة كما عرفت في الكسور المشاعة.

ثمّ إنّه لا فرق بعد تصوّر الفرد المردّد بين وقوع النكرة في الجملة الخبريّة كقوله تعالى: ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾، أو في الجملة الإنشائيّة كقولهم جئني برجل في إفادة الفرد المردّد بحكم التبادر.

وقد يقال إنّ النكرة تدلّ باعتبار الاسم على معناه الكلّيّ وباعتبار التنوين تدلّ على اتّصافه بالوحدة، وعليه فالنكرة هي الطبيعة المتقيّدة بعنوان واحد.

وفيه أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكرة من الجزئيّات لا الكلّيّات.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم ما ذكره القائل هو عدم خروج النكرة عن قابليّة الانطباق بانطباق عَرْضيّ على القليل والكثير وتقيّده بمفهوم الواحد لا يوجب خروجه عن القابليّة للانطباق عَرْضاً على القليل والكثير وهو كما ترى فإنّ شأن النكرة إنّما هو عدم الانطباق على المتكثّرات إلّا بانطباق تبادليّ.

والنكرة على ما ذكرنا من أنّ معناها هو الفرد المردّد يحتاج في الإطلاق التبادلي إلى مقدّمات الإطلاق، كما في الإطلاق الأحوالي، وأيضاً على قول من ذهب إلى أنّ معناها الكلّيّ المقيّد بقيد الوحدة تحتاج إلى المقدّمات في عدم دخالة قيد من القيود كما لايخفى.

الفصل الثاني: في مقدّمات الاطلاق

وليعلم قبل بيان المقدّمات أنّا نحتاج إلى مقدّمات الاطلاق في إثبات عدم دخالة قيد في الموضوع فيما إذا لم يستفد الاطلاق من نفس اللفظ وإلّا فلا مجال لتلك المقدّمات لأنّ الظهور حينئذٍ وضعيّ ولذا يمكن أن يقال بعدم الحاجة إليها بناءً على ما نسب إلى المشهور من أنّ الإطلاق والشياع مستفاد من نفس اللفظ لأنّ الموضوع له هو المعنى الشائع فمع الظهور الوضعيّ لا حاجة إلى المقدّمات لإثبات الشيوع والإرسال.

ولكنّه على تقدير صحّة النسبة إلى المشهور مندفع بما مرّ من أنّ الموضوع له هو الماهيّة الجامعة المهملة من دون أخذ الشياع والإطلاق فيه.

أو يمكن أن يقال بأنّ المهيّة في ذاتها لا إبهام فيها ما لم تلحظ مقيّدة بقيد مبهم بل هي في ذاتها سيّالة سارية ذات إطلاق فلو توجّه الحكم إليها سرى بتبع سرايتها لأنّ الطبيعة حينئذٍ تكون تمام الموضوع وما هذا شأنه لاينفكّ عن الحكم فلا حاجة إلى نصب مقدّمات والتماس أمر آخر للدلالة على الإطلاق وسريان الحكم حيثما سرت الطبيعة[1].

ولكنّ الإبهام بالمعنى الاسمي وإن كان غير مأخوذ في الماهيّة إلّا أنّ الماهيّة قبل تماميّة المقدّمات قابلة للشيوع والسريان لا شائعة وإنّما تحتاج في فعليّة الإطلاق

---

(١) نهاية النهاية: ٣١٢/١.

والشياع إلى المقدّمات وبدونها دعوى السراية والاطلاق لادليل لها كما مرّ.

أو يمكن أن يقال إنّ ظهور الارادة في الأصليّة لا التبعيّة يكفي في الحكم بالاطلاق فلا حاجة إلى مقدّمات الإطلاق كما ذهب إليه المحقّق اليزدي الحاج الشيخ﴿ره﴾ حيث قال:

ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينة بيانه أنّ المهملة مردّدة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث ولا إشكال أنّه لو كان المراد هو المقيّد يكون الإرادة متعلّقة به بالأصالة وإنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتّحاد فنقول لو قال القائل جئني بالرجل أو برجل يكون ظاهراً في أنّ الارادة أوّلاً وبالذات متعلّقة بالطبيعة لا أنّ المراد هو المقيّد ثمّ أضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان الاتّحاد وبعد تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد وهذا معنى الاطلاق(١).

ولكن كما في مناهج الوصول أنّ هذا ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوع حكمه يكون تمامه لا بعضه وهو غير ثابت إذ لايحكم العقلاء به إلّا بعد كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد وإلّا فلو فرض كونه في مقام بيان حكم آخر أو كان بصدد الإهمال لم يمكن إثبات كون الإرادة ظاهرة في الأصالة فهذه المقدّمة ممّا لا مناص منها(٢).

فانقدح ممّا ذكر أنّ الألفاظ في إفادة الاطلاق تحتاج إلى المقدّمات ويقع الكلام في أنّ المقدّمات ما هي.

---

(١) الدرر: ١/٢٣٤.

(٢) راجع مناهج الوصول: ٢/٣٢٦.

ما هي مقدّمات الإطلاق

وقد ذهب في الكفاية إلى أنّ المقدّمات ثلاثة إحداها كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال والإجمال. ثانيتها انتفاء ما يوجب التعيين. ثالثتها انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب دون المتيقّن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين فإنّه غير مؤثّر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض(١).

ولا كلام بعدما عرفت في الحاجة إلى المقدّمة الأُولى إذ بدون كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد لايحكم العقلاء بأنّ الموضوع المذكور في كلامه تمام موضوع حكمه ومعه لا تتمّ الحجّة العقلائيّة على المتكلّم فالاطلاق بمعنى عدم دخالة قيد في موضوعيّة الموضوع للحكم لا يثبت إلّا إذا كان المتكلّم في مقام بيان تمام المراد واكتفى بالمذكور في كلامه هذا إذا كان المتكلّم تمكّن من الإتيان بالقيد في مقام الاثبات ولم يأت به وأمّا إذا لم يتمكّن من ذلك لوجود المانع فلا يكشف عدم الإتيان عن الاطلاق كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد هو كونه في مقام إعطاء الحجّة للمخاطب وإن لم يكن إرادته الجدّيّة مطابقة معها في تمام الموارد وسيأتي أنّ حكم الشكّ في كونه في مقام بيان تمام المراد أو الإهمال هو البناء على كونه في مقام بيان تمام المراد وعليه فالمراد من إحراز كون المتكلّم في مقام البيان هو الأعمّ من العلم والعلميّ كما لا يخفى.

وهكذا لاكلام في الحاجة إلى المقدّمة الثانية إذ مع وجود قرينة التقييد لا مجال للاطلاق فاللازم هو انتفاء وجودها ولو بالأصل.

---

(١) الكفاية: ٣٨٤/١.

وعليه فنحتاج في إثبات الإطلاق إلى عدم وجود قرينة التقييد وإلّا فمع وجود القرينة لا مجال للاطلاق.

نعم هذه المقدّمة كما أفاد سيّدنا الإمام الراحل ﷺ ليست من المقدّمات بل هي محققّة محلّ البحث فإنّه مع وجود ما يوجب التعيين سواء كان في الكلام أو كان بسبب الانصراف لامعنى للاطلاق لأنّ محطّ البحث في التمسّك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعاً لحكم وشكّ في دخالة شيء آخر فيه فيرفع بالاطلاق وأمّا مع مايوجب التعيين فلايبقى شكّ حتّى يتمسّك به[١].

وإنّما الكلام في المقدّمة الثالثة فقد عرفت تصريح صاحب الكفاية بلزومها وتقريبها على ما أفاده المحقّق الإصفهاني ﷺ أنّ الواجب على المولى إذاكان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة هو بيان ذات موضوع حكمه بتامه وما هو بالحمل الشائع تمام موضوع حكمه لا بيان أنّه تمام موضوع حكمه.

وكونه قدراً متيقّناً في مقام المحاورة يوجب إحراز تمام الموضوع وإن لم يحرز أنّه تمامه فالعبد ليس له نفي الخصوصيّة الزائدة المحتملة لعدم لزوم الإخلال بالغرض لو كان المتيقّن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه.

وفائدة تبيّن ذات التمام وجوب الاقتصار عليه وعدم التعدّي عنه لعدم الموجب حيث لا إطلاق.

بل يمكن القول بعدم إرادة المطلق إذ مع علم المولى بتيقّن الخاصّ المانع عن الإطلاق لو أراد المطلق وجب عليه نصب القرينة المانعة عن كون المتيقّن تمام موضوع حكمه وإلّا لأخلّ بغرضه ومنه يعلم الدليل على أنّه تمام موضوع حكمه[٢].

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٣٢٧.

(٢) نهاية الدراية: ٢/٢٦٨.

وفيه ما لا يخفى فإنّ ما ذكر مبنيّ على اكتفاء المتكلّم بالقدر المتيقّن بنحو من الأنحاء كالإشارة إليه من دون أخذ موضوع آخر أعمّ لكلامه والمفروض خلافه فإنّ المتكلّم لم يكتف بالإشارة بل أخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه والمفروض أنّه لم يقيّده بقيد ومقتضاه هو الحكم بالإطلاق لأنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لايجدي في إثبات الخصوصيّة بل غايته هو العلم بثبوت الحكم لمورد القدر المتيقّن ولا يعلم أنّه بخصوص عنوانه أو بعنوان المأخوذ في متعلّق الحكم فلا دلالة للقدر المتيقّن على شيء من ذلك فمع عدم دلالة القدر المتيقّن على ذلك لاوجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق المأخوذ في الحكم وتبيّن ذات التمام لايوجب لزوم الاقتصار عليه وعدم التعدّي عنه بعد إطلاق المأخوذ في متعلّق الحكم.

ولعلّه لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيّة الأسئلة عند كون الأجوبة مطلقة وقالوا العبرة بإطلاق الوارد لا بخصوصيّة المورد نعم لو كان القدر المتيقّن موجباً للانصراف فلا كلام في كونه موجباً للتقيّد وكان مندرجاً في المقدّمة الثانية.

وأمّا إذا لم يكن كذلك وكان المتكلّم في مقام البيان وأخذ الطبيعة موضوعة لحكمه فلامحالة يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو الطبيعة غير المتقيّدة بقيد ولذا نرى أنّ العرف لا يعتني بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب وغيره إذا لم يصل إلى حدّ الانصراف فلا تغفل.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ في نفي اعتبار عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب ففيه:

أوّلاً: أنّه منقوض بالأجوبة الواردة بصورة الإطلاق في الأسئلة عن الموارد الخاصّة مثلاً لو سأل عن حال زيد فقال أكرم العالم فإنّه ليس البناء على التوقّف على خصوص المورد بل يأخذون بإطلاق الوارد حتّى اشتهر أنّ العبرة بعموم اللفظ لا

بخصوص المورد.

وثانياً: أنّ برهان نقض الغرض قائم بحاله فإنّه إذا أراد المقيّد والمفروض أنّه بصدد أن يبيّن للمخاطب أنّه مراده بحيث لو سأل عن المخاطب أنّ مراد هذا المتكلّم هو المطلق أو المقيّد كان عالماً ومجيباً بأحد الأمرين واكتفى مع ذلك بوجود هذا القدر المتيقّن الذي لاتبيّن فيه إلّا عن ذات المراد لا عن حدّه وأنّه بحدّ الإطلاق مراداً وبحدّ التقييد فقد أخلّ بالغرض من حيث إخفائه حدّ المراد وإن بيّن ذاته[١].

ولايخفى عليك أنّ مراده أنّ لزوم الإخلال بالغرض على فرض إرادة المقيّد لو لم يبيّن حدوده يوجب الكشف عن كون مراده هو نفس الطبيعة مطلقاً وكيف كان فالعمدة هو بناء العقلاء وفهم العرف في استكشاف الإطلاق والظهورات.

ومن المعلوم أنّ القدر المتيقّن سواء كان في مقام التخاطب أو في الخارج لايضرّ بإطلاق الخطاب لأنّ العبرة في الإطلاق والتقيّد بالمأخوذ في متعلّق الحكم والمفروض أنّه مطلق ولا يمنع القدر المتيقّن المزبور عن الإطلاق ولا التفات لهم ببرهان نقض الغرض وإن لم يكن فعل المتكلّم خالياً عن الغرض فلا وجه لابتناء الاستدلال على الاطلاق أو التقييد على نقض الغرض لأنّ الظهورات العقلائيّة مبتنية على المقدّمات لا على البراهين العقليّة.

فتحصّل أنّ المقدّمات ثنائيّة لا ثلاثيّة بل المقدّمات منحصرة في المقدّمة الأُولى بعد ما عرفت من أنّ المقدّمة الثانية من المحقّقات لا المقدّمات فليس للاطلاق إلّا مقدّمة واحدة وهي المقدّمة الأُولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدّمة الأُولى هو أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد من الجهة التي هو في صدد بيانها ولا يضرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبة إلى سائر

(١) أُصول الفقه: ٣/٣٩٠.

الجهات وعليه فيحكم بالاطلاق من ناحية يكون المتكلّم في صدد بيانها ولذا نقول بجواز أكل صيد الكلاب بإطلاق قوله تعالى: ﴿فكلوا ممّا أمسكن عليكم﴾ ولو لم يقع عليه التذكية والذبح الشرعيّ فيما لا مجال لذلك ولانقول بكون موضع ملاقاة الكلب للصيد طاهراً لأنّ الآية الكريمة ليست في صدد بيان الطهارة بل هي تكون في صدد بيان حلّيّة أكل الصيد.

ثمّ إنّ المطلق كالعامّ فكما أنّ تخصيص العامّ بالنسبة إلى فرد لاينافي حجّيّته بالنسبة إلى الباقي فكذلك المطلق بعد تقييده بالنسبة إلى مورد بقي على حجّيّته لبناء العقلاء على التمسّك بالعامّ والمطلق في غير مورد التخصيص والتقييد.

وعليه فمع تقييد المطلق بقيد لايسقط المطلق عن إطلاقه بالنسبة إلى غيره من سائر القيود المشكوك فيها وذلك لأنّ العثور على قيد لايوجب تصرّفاً في ناحية المستعمل فيه حتّى يقال المطلق بعد استعماله في غير المطلق يحتاج في شموله بالنسبة إلى الباقي إلى الدليل بل العثور على قيد يوجب التصرّف في ناحية الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى مورد القيد فقط والمطلق باقٍ على إطلاقه بالنسبة إلى سائر القيود المشكوكة إذ الظهور الإطلاقيّ لايختلّ بالعثور على قيد لأنّ بعد الفحص ينعقد الظهور ببناء العقلاء من دون تعليق على عدم العثور على قيد ويكون المطلق بعد الفحص وعدم الظفر كالعامّ في انعقاد الظهور ولايختلّ ذلك الظهور بالعثور على القيد بل يقدم عليه من باب أقوى الحجّتين.

قال في المحاضرات إنّ التقييد بدليل منفصل لايضرّ بكونه في مقام البيان ولايكشف عن ذلك وإنّما يكشف عن أنّ المراد الجدّي لايكون مطابقاً للمراد الاستعماليّ وقد تقدّم أنّه قد يكون مطابقاً له وقد لايكون مطابقاً له ولا فرق في ذلك بين العموم الوضعيّ والعموم الإطلاقيّ.

ولذا ذكرنا سابقاً أنّ التخصيص بدليل منفصل لايكشف عن أنّ المتكلّم ليس

في مقام البيان مثلاً قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾ في مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل في غير مورد وكذا الحال فيما إذا افترضنا أنّ الآية عموم يدلّ عليه بالوضع.

وعلى الجملة فلافرق من هذه الناحية بين العموم والمطلق فكما أنّ التخصيص بدليل منفصل لايوجب سقوط العامّ عن قابليّة التمسّك به فكذلك التقييد بدليل منفصل.

ويترتّب على ذلك أنّ تقييد المطلق من جهة لايوجب سقوط إطلاقه من جهات أُخرى إذا كان في مقام البيان من هذه الجهات أيضاً فلا مانع من التمسّك به من تلك الجهات إذا شكّ فيها كما إذا افترضنا أنّ الآية في مقام البيان من جميع الجهات وقد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفيهاً وشكّ في ورود التقييد عليها من جهات أُخرى كما إذا شكّ في اعتبار الماضويّة في الصيغة أو الموالاة بين الايجاب والقبول فلا مانع من التمسّك بإطلاقها من هذه الجهات والحكم بعدم اعتبارها[1].

بقي شيء وهو أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّه إذا شكّ في كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد وعدمه كان الأصل هو كونه بصدد بيانه.

واستدلّ عليه بقيام سيرة أهل المحاورات على التمسّك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصّة[2].

وتبعه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال لاشبهة في أنّه إذا شكّ في كون المتكلّم هل هو في مقام بيان جميع ما هو دخيل في مراده (بعد إحراز كونه في مقام بيان

---

(١) المحاضرات: ٥/٣٦٨.

(٢) الكفاية: ١/٣٨٧.

الحكم) أو أنّه بصدد الإجمال والإهمال يكون الأصل العقلائي هو كونه في مقام بيان تمامه وبه جرت سيرة العقلاء إلى أن قال فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضي أن يكون بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال والإجمال(١).

واستقربه المحقّق الإصفهاني ﷺ بقوله الظاهر أنّ ما نحن فيه عكس موارد الكناية فإنّ المراد الاستعمالي هناك محقّق ويشكّ في أنّه مراد جدّيّ أم لا وفيما نحن فيه المراد الجدّيّ محقّق وهو إمّا مقيّد أو مطلق لكنّه يشكّ في أنّه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّيّ أم بصدد أمر آخر فكما أنّ العقلاء يحكمون هناك بمطابقة الجدّ للاستعمال فإنّ غير الجدّ يحتاج إلى التنبيه عليه وجدّ الشيء كأنّه لا يزيد على الشيء.

فكذلك يحكمون هنا بأنّ المولى الذي له مراد محقّق فهو بالجبلة والطبع أي لو خلّي ونفسه يقوم بصدد إظهاره وكونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل بل إمّا مطلق أو مقيّد فبضميمة عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجة ولو بمعنى حاجة السائل إلى فهم حكم المسألة كما هي عادة الرواة المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام ويؤكّده ظهور الصيغة في الوجوب الفعلي ولايتعلّق إلّا بموضوعه التامّ وهو إمّا مطلق أو مقيّد بلا كلام (منه)(٢).

ولا ملزم لتوجيه بناء العقلاء وإن كان ما ذكره المحقّق الإصفهاني في توجيه ذلك غير بعيد ومع ما عرفت من بناء العقلاء في المقام ظهر أنّ المراد من إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد في المقدّمة الأولى هو الأعمّ من العلم والعلميّ لكفاية

(١) مناهج الوصول: ٣٢٨/٢.

(٢) نهاية الدراية: ٢١٩/٢.

بناء العقلاء عن العلم كما لايخفى.

وكيف كان فحيث إنّ البناء دليل لُبّيّ يقتصر فيه بمورد العلم بقيام البناء عليه ولذا يمكن التفصيل كما في المحاضرات بين ما إذا كان الشكّ من جهة أنّ المتكلّم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده فيؤخذ بالاطلاق أخذاً ببناء العقلاء وبين ما إذا شكّ من جهة سعة الإرادة وضيقها فلا يؤخذ بالإطلاق لعدم ثبوت البناء فيه فإذا علمنا بأنّ لكلامه إطلاقاً من جهة ولكن نشكّ في إطلاقه من جهة أُخرى كما في قوله تعالى: ﴿فكلوا ممّا أمسكن عليكم﴾ حيث نعلم بإطلاقه من جهة أنّ حلّيّة أكله لايحتاج إلى الذبح سواء كان إمساكه من محلّ الذبح أو من موضع آخر كان إلى القبلة أو إلى غيرها ولكن لا تعلم أنّه في مقام البيان من جهة أُخرى وهي جهة طهارة محلّ الإمساك ونجاسته ففي مثل ذلك لايمكن التمسّك بالإطلاق كما عرفت لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة[1].

فلايكفي كون المتكلّم بصدد البيان من جهة، لجهة أُخرى إلّا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً كصحّة الصلاة غفلة في نجس كالدم ولو كان من غير مأكول اللحم فإنّه يستلزم عقلاً لعدم مانعيّة الدم من جهة كونه من غير مأكول اللحم إذ لايمكن التفكيك بين كون الدم من غير مأكول اللحم معفوّاً عنه من حيث النجاسة وبين عدم كونه معفوّاً عنه من حيث كونه غير مأكول اللحم أو إلّا إذا كان بينهما ملازمة شرعيّة كملازمة الحكم بالقصر في الصلاة مع عدم وجوب الصوم أو إلّا إذا كان بينهما ملازمة عاديّة كملازمة جواز الشرب من سؤر الهرّة وإن كان فمه متلوّثاً بالنجاسة مع الحكم بطهارة فمه بالإزالة.

وبالجملة حكم العقلاء بالإطلاق يكون فيما إذا سئل المتكلّم عن مورد الإطلاق

(١) المحاضرات: ٥/٣٦٩.

لأجاب بأنّه المراد أيضاً وإلاّ فحكمهم به غير ثابت.

تنبيهات:

الأوّل: أنّه لايخفى عليك أنّه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكرة وبين اسم الجنس وعلم الجنس والمعرّف باللام يكون الموضوع له في النكرة هو الفرد المردّد والموضوع له في البواقي هو نفس المعنى والماهيّة وإن كان بينهما إختلاف من ناحيّة السعة والضيق باعتبار الملاحظة الحينيّة للتعريف وعدمها والفرد المردّد عنوان للأفراد الخارجيّة ونفس المعاني حاكيات عن حصصها لا عن الأفراد بما هي أفراد لخلوّ المعاني عن الخصوصيّات الفرديّة وعليه فمقتضى مقدّمات الإطلاق في النكرة هو جواز الإتيان بأيّ فرد كان لأنّه مقتضى الإطلاق التبادلي فمثل قوله تصدّق على رجل يمتثل بالتصدّق على أيّ فرد من أفراد الرجل من دون اعتبار خصوصيّة خاصّة في بعض الأفراد وهكذا مقتضى مقدّمات الإطلاق في الجنس ونحوه هو صدق الامتثال بإتيان أيّ حصّة من حصص الطبيعة المأمور بها من دون اعتبار الخصوصيّات الفرديّة لأنّ الطبيعة حاكية عن حصصها لا عن خصوصيّات الأفراد.

والمنع عن حكايتها عن الحصص بدعوى أنّ نفس الطبيعة تخالف الوجود والتشخّص وسائر عوارضها خارجاً أو ذهناً ولا يمكن كاشفيّة الشيء عمّا يخالفه فالماهيّة لاتكون مرآة للوجود الخارجيّ والعوارض الحافّة به(١) غير سديد لأنّ ذلك خلط بين الأحكام الفلسفيّة والأحكام العرفيّة إذ العرف لا يفكّك بين الطبيعة والوجود ولذا حكم بوجود طبيعة الإنسان في الخارج مع أنّ الموجود هو الوجود لا الطبيعة بالنظر العقليّ الدقيق فمع عدم التفكيك عرفاً فلا وجه لإنكار مرآتيّة الماهيّة عن الحصص الوجوديّة نعم الماهيّة لا تحكي عن الخصوصيّات الفرديّة لخلوّها عنها

(١) مناهج الوصول: ٢/ ٢٣٠.

كما لا يخفى وعليه فالألفاظ كما أنّها دالّة على معانيها كذلك دالّة على ما يحكي عنه معانيها من الحصص فالدلالة على الأفراد في النكرة وعلى الحصص في الأجناس والطبائع لفظيّة لا عقليّة ويكون التفاوت بين النكرات والأجناس في الحكاية عن الأفراد إذ النكرات حاكية عنها بخلاف غيرها فإنّها لاتكون حاكية إلّا عن حصصها ولذا يمكن قصد التقرّب بإتيان الأفراد في النكرات دون غيرها كما لايخفى.

الثاني: أنّ انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق لايكون منوطاً بعدم وجود القيد واقعاً وإلّا لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها في الواقع وهو معلوم البطلان ولذا كان بناء العقلاء على تماميّة الإطلاق بعد الفحص وعدم الظفر بالقيود لعدم مانعيّة القيد واقعاً عن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق فالمانع هو القيد الواصل في وقت البيان وعليه فبعد الفحص وعدم الظفر بالقيد انعقد ظهور المطلق كانعقاد ظهور العامّ سواء وصل بعد ذلك أو لم يصل فإنّ وصوله بعد البيان لايضرّ بانعقاد الظهور وعليه فإذا ورد بعد مرحلة البيان شيء من القيود كان معارضاً مع ظهور المطلق كما أنّ الأمر كذلك في العمومات بالنسبة إلى الخصوصات فيقدّم أقوى الحجّتين ولا يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده بوصول القيد بعد وقت البيان ودعوى أنّ ظهور المطلق معلّق على عدم البيان ولو للتالي لايساعده بناء العقلاء ولذا ذهبوا في التقديم إلى أقوائيّة إحدى الحجّتين وإلّا فاللازم هو تقديم القيد على المطلق ولو كان أضعف ظهوراً مع أنّه كما ترى لتقديم المطلقات على القيود إذا كانت المطلقات أقوىٰ منها.

وممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لتقديم القيود على المطلقات فيما إذا كانت المطلقات الكثيرة واردة في مقام الحاجة بحيث يكون ظهورها أقوىٰ من القيود بل المطلقات مقدّمة على القيود ويتصرّف في هيئتها بحملها على الاستحباب أو الكراهة.

الثالث: أنّ للانصراف مراتب متفاوتة شدّة وضعفاً حسب اختلاف مراتب الأُنس الناشئ من كثرة الاستعمال أو غيرها منها هو الانصراف البدويّ وهو الذي

يزول بأدنى تأمّل وتدقيق كانصراف الماء إلى ماء خاصّ كماء فرات في بعض البلاد وهو لا يمنع عن الأخذ بإطلاق الماء لتماميّة الإطلاق وعدم المانع ومنها مايوجب الأُنس اللفظي بمثابة يكون كالتقييد اللفظي فيوجب تحديد دائرة المطلوب وتقييده كالقيود اللفظيّة ولا إطلاق مع وجوده كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان.

وأمّا الموارد التي لم تصل إلى هذا الحدّ فلاوجه لرفع اليد عن الإطلاق بعد تماميّة الإطلاق غايته هو الشكّ في التقييد ومع إطلاق المأخوذ في متعلّق الحكم لايرفع اليد عنه والشكّ فيه كالشكّ في التقييد اللفظي فكما أنّ مقتضى الأصل هو عدم التقييد اللفظي فكذلك مقتضى الأصل هو عدم حصول الأُنس بالنسبة إلى مورد المشكوك وممّا ذكرنا يظهر وجه عدم العبرة بالغلبة الخارجيّة ما لم توجب الأُنس اللفظي وبالجملة أنّ المعيار في التقيّد هو حصول الانصراف فما لم يحصل لا يضرّ بالاطلاق الموجود.

ثمّ إنّ الانصراف ربّما يحصل بمناسبة الحكم والموضوع مع أنّه ليس فيه كثرة الاستعمال فاختصاص الانصراف بصورة كثرة الاستعمال لاوجه له مثلاً قوله عليه السلام: «فاغسله وصلّ فيه» في صحيحة حريز قال قال أبو عبدالله عليه السلام لزرارة ومحمّد بن مسلم: «اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكلّ شيء ينفصل من الشاة والدابّة ذكيّ وان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه» منصرف إلى غير اللبن واللباء.

قال في المحاضرات وللانصراف عوامل متعدّدة منها علوّ مرتبة بعض أفراد الماهيّة على نحو يوجب انصرافها عنه عرفاً.

ومن ذلك لفظ الحيوان فإنّه موضوع لغة لمطلق ما له الحياة فيكون معناه اللغويّ جامعاً بين الانسان وغيره إلّا أنّه في الإطلاق العرفيّ ينصرف عن الإنسان

فلاشبهة في هذا الانصراف بنظر العرف ولايمكن التمسّك بالإطلاق في مثل ذلك لفرض أنّ الخصوصيّة المزبورة مانعة عن ظهور المطلق في الاطلاق وتكون بمنزلة القرينة المتّصلة.

ومنها دنوّ مرتبة بعض أفرادها على نحو يكون صدقها عليه مورد الشكّ كصدق الماء على ماء الكبريت لأنّ المعتبر في التمسّك به هو أن يكون صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزاً والشكّ إنّما يكون من ناحية أُخرى وأمّا فيما لم يكن أصل الصدق محرزاً فلا يمكن التمسّك به وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّ أصل الصدق مشكوك فيه فلايمكن التمسّك بإطلاق لفظ الماء بالإضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه.

وأمّا الانصراف في غير هذين الموردين وماشاكلهما فلايمنع عن التمسّك بالإطلاق فأنّه لو كان فإنّما هو بدويّ فيزول بالتأمّل ومن ذلك الانصراف المستند إلى غلبة الوجود فإنّه بدويّ ولا أثر له ولا يمنع عن التمسّك بالاطلاق حيث إنّه يزول بالتأمّل والتدبير(١).

يمكن أن يقال إنّ مجرّد علوّ المرتبة ودنوّها لايوجب الانصراف وإلّا لزم أن نقول بذلك في مثل عنوان الإنسان بالنسبة إلى الأفراد العالية من الإنسان مع أنّ الانسان يشمل جميع الأفراد سواء كانوا من الأفراد العاليّة أو الدانيّة.

وهكذا مفهوم الشيء يشمل الدانيّ والعاليّ ولاوجه لاختصاصه بالدانيّ وانصرافه عن العاليّ وأيضاً حصر مورد الانصراف في مورد العاليّ والدانيّ مع أنّه ليس كذلك في جملة الموارد كانصراف البيع في قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ إلى البيع

(١) المحاضرات: ٥/٣٧٢ ـ ٣٧٣.

الصادر من المالك لامطلق البيع كما ترى[١].

فالمعتبر هو الانصراف سواء كان من ناحية كثرة الاستعمال أو غيرها من دون فرق بين كونه ذاتياً أو عالياً.

ثمّ لا عبرة بالظنّ الخارجيّ ولذا لاتجدى الغلبة الخارجيّة ما لم توجب الأُنس اللفظي ثمّ إنّ الإنصراف إلى الخصوصيّة كما في نهاية الأفكار تارةً يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحالٍ دون حالٍ وأُخرى يكون مخصوصاً بحالٍ دون حالٍ آخر كحال الاختيار والاضطرار وغير ذلك كما لو كان من عادة المولى مثلاً أكل البطّيخ في الحضر وأكل ماء اللحم في السفر فإنّ المنصرف من أمره حينئذٍ بإحضار الطعام في حضره شيء وفي سفره شيء آخر لا أنّه كان المنصرف إليه شيئاً واحداً في جميع تلك الأحوال.

ومن ذلك أيضاً انصراف وضع اليد مثلاً على الأرض حيث إنّ المنصرف منه في حال الاختيار والتمكّن ربّما كان هو الوضع بباطن الكفّ لا بظاهرها وفي حال الإضطرار وعدم التمكّن من وضع باطن الكفّ كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكفّ ومع عدم التمكّن من ذلك هو الوضع بالساعد وهكذا كلّ ذلك بملاحظة ماهو قضيّة الجبلة والفطرة من وضع الإنسان باطن كفّيه على الأرض في حال القدرة في مقام الوصول إلى مقاصده وبظاهرهما عند العجز وعدم التمكّن من ذلك وبالساعدين عند العجز من ذلك أيضاً وعليه فلا بأس بالتمسّك بإطلاقات أو أمر المسح باليد في وجوب المسح بظاهر الكفّين مع عدم التمكّن عن المسح بباطنها بل وجوبه ببقيّة اليدين عند تعذّر المسح بظاهر الكفيّن أيضاً كما هو المشهور[٢].

---

(١) منتهى الأُصول: ٣/٤٤٧.

(٢) نهاية الأفكار: ١/٥٧٦.

الرابع: أنّ قضيّة مقدّمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المتعلّقات والمقامات فإنّها تارةً تقتضي العموم البدليّ كما إذا كان متعلّق الأمر نكرة كقوله جئني برجل اذ لا يراد منه العموم الاستيعابي كما لا مجال لاحتمال الإهمال والإجمال فإنّه في مقام البيان وتارةً تقتضي العموم الاستيعابي كما إذا كان متعلّق الحكم هو الجنس كقوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ إذ لا يناسب العموم البدلي كما لامجال لاحتمال الإجمال والإهمال فإنّه في مقام البيان.

وتارةً تقتضي نوع خاصّ من الوجوب كما إذا كانت صيغة الأمر مطلقة فإنّه يقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيّني العينيّ النفسيّ فإنّ إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان والمفروض عدمه لعدم التقيّد بقيد يفيد الوجوب التخييريّ أو الوجوب الكفائيّ أو الوجوب الغيريّ على تفصيل مضى في أنواع الوجوب فراجع.

الخامس: أنّ الطبيعة وإن كانت قابلة الانطباق على مصاديقها بنحو العرضيّة والطوليّة ولكن يختلف امتثالها في الأوامر والنواهي إذ البعث في الأوامر يكون إلى وجود الطبيعة وهو يصدق بإيجاد فرد ما فلامحالة ليس المطلوب بالفعل في الأوامر إلّا فرداً واحداً من الطبيعة وحيث لم يتّخذ فيها قيد يدلّ بمقتضى مقدّمات الإطلاق على حصول الامتثال بأيّ فرد أتى به من الطبيعة المأمور بها ففي هذه الصورة نحتاج إلى مقدّمات الإطلاق في الاكتفاء بفردٍ دون فردٍ.

هذا بخلاف النواهي فإنّ النهي عن وجود الطبيعة يدلّ على الزجر عنه ولا يمتثل ذلك إلّا بانتفاء جميع الأفراد عقلاً ومن المعلوم أنّ مع الدلالة العقليّة لا حاجة إلى مقدّمات الإطلاق بل الطبيعة في سياق النفي أو النهي يدلّ على العموم وبذلك يخرج عن الإطلاق هذا فيما إذا لم نقل بأنّ المأخوذ في متعلّق النواهي منصرف بكثرة الاستعمال إلى الطبيعة السارية كما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ وإلّا فلا حاجة أيضاً إلى مقدّمات الإطلاق لأنّ دلالة المتعلّق عليه تكون بالظهور اللفظي

الناشئ من الانصراف كما لايخفى.

والنكرة أيضاً كالطبيعة في الاحتياج إلى مقدّمات الإطلاق في الأوامر دون النواهي فإنّ النكرة بعد وقوعها في سياق النهي كالنفي خرجت عن كونها نكرة واستعملت بمنزلة الطبيعة والجنس فيدلّ النهي عنها على مطلوبيّة انتفاء جميع الأفراد بالدلالة العقليّة فلا حاجة إلى مقدّمات الإطلاق مع الدلالة العقليّة كما عرفت في الطبيعة بل النكرة في سياق النهي أيضاً كالنفي يدلّ على العموم هذا.

ثمّ لايذهب عليك أنّه ربّما يستفاد في الأوامر بمناسبة الحكم والموضوع أنّ الحكم لاينفكّ عن وجود الطبيعة ولازم ذلك هو العموم الاستيعابي كقوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ فإنّ مفاده هو الحكم بصحّة كلّ بيع لا إمضاء بيع من البيوع فقط ولا مجال لاحتمال الإهمال والإجمال مع كونه في مقام البيان.

وهكذا أكرم العالم يدلّ على مطلوبيّة إكرام كلّ واحد من العالم ولذا لايكفي إكرام عالم دون عالم في الامتثال.

ففي هذه الموارد ونظائرها يكون الحكم متعدّداً بتعدّد المصاديق والأفراد ولا يكفي في تحقّق الامتثال إتيان فرد من الأفراد ولكن مع ذلك لايستغنى عن مقدّمات الإطلاق إلّا إذا كانت اللام للاستغراق لأنّ اللام تكون حينئذٍ من أداة العموم فلا تغفل.

السادس: أنّ الإطلاق ينقسم إلى أفراديّ وأحواليّ وأزمانيّ وهذا التقسيم يكون باعتبار اتّحاد الطبيعة مع الحصص من دون تقييد بحالٍ أو زمانٍ مثلاً مقتضى قوله أكرم العالم هو وجوب إكرام كلّ عالم في أيّ حالٍ كان وفي أيّ زمان من الأزمنة فالحكم المذكور له اطلاق في الجهات الثلاثة.

والتقييد أيضاً يمكن باعتبار جميع الجهات الثلاثة إذا كان أفرادياً فإنّ الفرد إذا خرج عن المطلق خرج حاله وزمانه بالتّبع أيضاً كما يمكن أن يكون باعتبار بعضها كما

إذا كان القيد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمانه فمقتضاه هو الأخذ بالإطلاق بعد زوال الحال أو الزمان الذي خرج عن الإطلاق لأنّ المطلق متعرّض لجميع أحوال وأزمان أفراده ولم يخرج عنه إلّا حال أو زمان خاصّ.

ولا مجال لاستصحاب الحال أو الزمان الخارج بعد مضيّه فإنّه مشمول للمطلق ومعه لامجال للأصل إذ الأصل دليل حيث لادليل هذا مضافاً إلى تبدّل الموضوع ولا استصحاب مع عدم بقاء موضوعه.

ولذلك يمكن أن نقول بعد مضيّ ثلاثة أيّام في خيار الحيوان أنّه لو شكّ في بقاء الخيار أو عدمه يرجع إلى إطلاق دليل نفوذ المعاملات إذ الخارج هو الزمان لا الفرد وهكذا بعد علاج المرأة ما بها من القرن أو الرتق لو شكّ في بقاء خيار الزوج أمكن الرجوع إلى إطلاق أدلّة النفوذ إذ الخارج هو حال ابتلائها بوصف القرن أو الرتق لا نفس المرأة والمفروض أنّ الحال تبدّلت بحال آخر فيرجع إلى إطلاق أدلّة النفوذ هذا بناءً على خروج حال من أحوالها لا نفس المرأة وإلّا أمكن استصحاب الخارج فيما إذا كان الموضوع باقياً عند العرف وأمّا إذا كانت الأوصاف من المقوّمات فمع تبدّلها لابقاء لموضوع الاستصحاب فيرجع إلى الاطلاقات فلاتغفل.

السابع: أنّه ربّما يتوهّم أنّ المعاني الحرفيّة غير قابلة للتقييد من جهة عدم استقلالها وكونها غير ملتفت إليها ولذلك لا تقع مسنداً ولا مسنداً إليه لاحتياجها إلى اللحاظ الاستقلالي[1].

وأجيب عنه بأنّ التحقيق أنّ عدم الاستقلال المأخوذ في معنى الحروف إنّما هو بمعنى عدم قابليّته لوقوعه موضوعاً أو محمولاً وإلّا فلا بأس بالالتفات إليه وتقييده أو إطلاقه مثلاً الهيئة الخبريّة في المضارع الاستقباليّ في قولك يجيء زيد غداً معناها معنى

(١) منتهى الأصول: ٤٦٨/١.

حرفيّ يحكي عن صدور المجيء عن فاعله والصدور الحرفيّ المحكيّ بها مطلق من حيث كون الفاعل ضاحكاً مثلاً أم لا وإذا قلت يجيء زيد غداً ضاحكاً فكونه ضاحكاً قيد لمفاد الهيئة وهو معنى حرفيّ وهكذا الأمر في قول المولى صلّ ركعتين وقوله صلّ قائماً إلى غير ذلك.

وتوهّم رجوع القيد إلى الفاعل أو المادّة كاشف عن إعوجاج الذهن فإنّه لا يرتاب أحد في أنّ مفاد العبارة الحكاية عن أنّ صدور العمل عنه كان في هذه الحالة والصدور معنى يحكي عنه الهيئة لا الحكاية عن صدور العمل عن زيد الضاحك أو عن العمل المتّصف بكون فاعله قائماً قد صدر عنه وهكذا الأمر في جانب الأمر به مطلقاً ومقيّداً وفي سائر المعاني الحرفيّة مطلقة أو مقيّدة[١].

ولقائل أن يقول إنّ الضاحك حال عن الفاعل لا حال عن الفعل وهو الصدور إذ اللازم حينئذ أن يقال يصدر المجيء عن زيد في حال الضحك لا ضاحكاً إذ الضاحك هو الإنسان لا فعله.

ثمّ إنّ لحاظ المعاني الحرفيّة بالنظر الثاني كما يكفي في الإطلاق والمتقيّد فكذلك يكفي في وقوعه موضوعاً أو محمولاً ولذا يصحّ أن يقال أنّ المعاني الحرفيّة لا يخبر عنها مع أنّها لا استقلال لها.

والحاصل أنّه لايختصّ التقييد بالمعاني الاسميّة والأفراديّة بالوجدان إذ يجوز تقييد المعاني الحرفيّة والجمل والمعاني التركيبيّة أيضاً ولذا تكون الجمل الجزائيّة مقيّدة ومنوطة بالجمل الشرطيّة وهكذا القضايا الحمليّة مقيّدة بالجهات من الضروريّة وغيرها وذلك لأنّ الالتفات إلى الجملة وتقييدها ممكن باللحاظ الثاني ومع إمكانه لا وجه لتخصيص التقييد بغير المعاني الحرفيّة والجمل كما لايخفى.

---

(١) تسديد الأُصول: ٥٥٥/١ ـ ٥٥٦.

الثامن: أنّ بعد جريان مقدّمات الإطلاق في ناحية الحكم كان الحكم مطلقاً من ناحية الزمان والمكان ويدوم إلى يوم القيامة ما دام الموضوع باقياً قضاءً لمقدّمات الإطلاق هذا مضافاً إلى قوله ﷺ: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة».

ولا يتغيّر الحكم بحسب الزمان والمكان مثلاً قولهم إنّ المجتهد يحرم عليه التقليد والعاميّ يجب عليه التقليد يدلّان على حرمة تقليد المجتهد ووجوب تقليد العاميّ وهذان الحكمان يدومان إلى يوم القيامة ما دام موضوعها باقياً.

نعم ربّما يتبدّل مصداق الموضوع بأن كان فرد عامياً فتعلّم فيصير مجتهداً أو كان فرد مجتهداً ثمّ عرض له عارض وزال علمه فيصير عامياً فيختلف حكمه ولكنّ الاختلاف المذكور ليس إلّا في ناحية مصداق الموضوع فإنّ المتغيّر هو مصداق الموضوع وأمّا نفس الموضوع أو الحكم فلا يتغيّران أصلاً.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الأحكام متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان وذلك للخلط بين المصداق وبين الموضوع أو الحكم.

نعم لو علم من القرائن أنّ الحكم لا إطلاق له لا من جهة الزمان ولا من جهة المكان فالحكم مختصّ بزمان صدوره أو مكان صدوره فلايجري فيه مقدّمات الإطلاق بعد وجود القرينة. وهكذا لو عرض تزاحم الأهمّ سقط حكم المهمّ عن الفعليّة ما دام التزاحم موجوداً ولكن مع ارتفاع التزاحم صار حكم المهمّ فعلياً كما لايخفى.

التاسع: أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئة أو إطلاق المادّة وشكّ في وجوب تحصيل القيد وعدمه فإنّه إن كان قيداً للهيئة فلايجب تحصيله وإن كان قيداً للمادّة يجب تحصيله ذهب الشيخ الأعظم ﷺ إلى ترجيح إطلاق الهيئة مستدلاً بأنّ إطلاق الهيئة شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه

الخطاب إلى المكلّف وليس كذلك إطلاق المادّة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أيّ فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها للامتثال به فإذا دار الأمر بينهما فيؤخذ بالشموليّ لكونه أقوىٰ في العموم ويرفع اليد عن العموم البدليّ.

أُورد عليه في الكفاية بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدّمات الحكمة فلايمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجّرد كونه شموليّاً والآخر بدليّاً نعم لو كان أحدهما بالوضع والآخر بالمقدّمات لكان تقديم ما بالوضع على الآخر موجّهاً لكونه صالحاً لأن يكون قرينة على الآخر دون العكس وذلك لأنّ الوضع تنجيزيّ بخلاف ما يكون بالمقدّمات فإنّه معلّق على عدم قيام قرينة على الخلاف فالوضع قرينة على الخلاف إنتهى.

وعليه فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل في وجوب تحصيل القيد وعدمه ومن المعلوم أنّ بعد العلم الإجماليّ بتقيّد أحدهما يتعارض أصالة الاطلاق في طرف الهيئة مع أصالة الإطلاق في طرف المادّة ومع التعارض لا يصحّ الرجوع إلى أصالة الاطلاق لإلغاء احتمال التقييد بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل وهو يقتضي البراءة إذ مع احتمال أن يكون القيد قيداً للوجوب فلا دليل على الوجوب لاحتمال دخالة حصول القيد في الوجوب فلا علم بالوجوب أصلاً كما لا يخفى.

العاشر: أنّ معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلّم الموضوع من دون لحاظ شيء فيه ولا يتوقّف ذلك على لحاظ القيود وتسوية الموضوع باعتبارها بأن يقال إنّ الموضوع الفلانيّ سواء كان مع كذا أو كذا يترتّب عليه كذا فإنّه خلاف الوجدان مضافاً إلى أنّ ملاحظة القيود واحداً بعد واحد تحتاج إلى مؤونة زائدة على مؤونة التقيّد مع أنّ المطلق أخفّ مؤونة عن المقيّد فالإطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود إذ الرفض لايحتاج إلى مؤونة بخلاف جمع القيود فلاتغفل.

الخلاصة:

الفصل الثاني: في مقدّمات الإطلاق

ولا يذهب عليك أنّ الحاجة إلى المقدّمات فيما إذا لم يكن الإطلاق مستنداً إلى ظهور لفظيّ، وإلاّ فلا مجال لتلك المقدّمات. مثلاً لو قلنا بأنّ الشياع والإطلاق من جهة أنّ الموضوع له هو المعنى الشائع في إفادة الشيوع لا حاجة إلى المقدّمات، لأنّ اللفظ بالوضع يدلّ عليه ولكن أخذ الشياع والإطلاق في الموضوع له ممنوع كما مرّ.

أو لو قلنا بأنّ الماهيّة في ذاتها سيّالة سارية، فإذا توجّه الحكم إليها سرى بتبع سراية الماهيّة، لأنّ الماهيّة تمام الموضوع وما هذا شأنه لا ينفكّ عن الحكم فلا حاجة إلى المقدّمات، ولكن الثابت هو قابليّة الماهيّة للشياع. وعليه في فعليّة الإطلاق والشياع نحتاج إلى المقدّمات.

أو لو قلنا إنّ المراد لو كان مقيّداً فالإرادة حينئذٍ متعلّقة بالمقيّد بالأصالة وبالطبيعة المطلقة بالتبع لمكان الاتّحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا لم يكن مقيّداً، فإنّ الإرادة متعلّقة بالطبيعة بالأصالة وحيث إنّ ظاهر تعلّق الخطاب والإرادة بالطبيعة أنّ الطبيعة أوّلاً وبالذات متعلّقة بالطبيعة لا أنّ المراد هو المقيّد، ثمّ أضيفت الإرادة إليها بالتبع، وعليه فلا حاجة إلى المقدّمات. ولكنّه مدفوع بأنّ استناد الظهور إلى اللفظ غير ثابت بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوعاً للحكم يكون تمام الموضوع لا بعضه. ولعلّهم لا يحكمون بذلك إلاّ بعد تماميّة كون المتكلّم في مقام البيان،

والشاهد على ذلك أنّه لو فرض أنّه يكون في مقام بيان حكم آخر، أو في مقام الإهمال لا يحكمون بذلك، فهذه المقدّمة ممّا لا مناص منها.

فانقدح ممّا ذكر، أنّ الألفاظ في إفادة الإطلاق تحتاج إلى المقدّمات.

ما هي مقدّمات الإطلاق:

ذهب في الكفاية إلى أنّ المقدّمات ثلاثة إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال والإجمال وأطلق الكلام.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب دون المتيقّن بملاحظة الخارج.

ولا كلام في لزوم المقدّمة الأُولى، إذ بدون كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء، بأنّ الموضوع المذكور في الكلام تمام موضوع حكمه ومع عدم حكمهم بذلك لا تتمّ الحجّة العقلائيّة على المتكلّم.

وعليه فاكتفاء المتكلّم بالمذكور في كلامه من دون تقييده بقيد مع تمكّنه من التقييد يوجب حكم العقلاء بأنّه بإطلاقه تمام موضوع حكمه.

نعم لو لم يتمكّن من التقييد لا يحكم بأنّ المذكور بإطلاقه تمام موضوع حكمه ولا كلام أيضاً في لزوم المقدّمة الثانية، إذ مع وجود القرينة لا مجال للأخذ بالإطلاق ولكن هذه المقدّمة من محقّقات الإطلاق، إذ مع وجود القرينة سواء كانت داخليّة أو خارجيّة مقرونة لا ينعقد الإطلاق، مع أنّ محطّ الكلام في التمسّك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعاً لحكم وشكّ في دخالة شيء آخر، فيرفع بالإطلاق.

وأمّا المقدّمة الثالثة، فقد استدلّ لها بكون القدر المتيقّن موجباً لإحراز أنّه من الموضوع وإن لم يحرز أنّه تمامه، فالعبد ليس له نفي الخصوصيّة الزائدة المحتملة لعدم لزوم الاخلال بالغرض لو كان المتيقّن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه، ولو أراد

المتكلّم المطلق لكان عليه نصب القرينة المانعة عن كون المتيقّن تمام موضوع حكمه، وإلاّ لأخلّ بغرضه.

ويمكن أن يقال، إنّ المتكلّم لو أراد القدر المتيقّن لأشار إليه بنحو من الأنحاء ولم يأخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه. فإذا لم يشر إليه وأخذ موضوعاً آخر أعمّ ولم يقيّده بقيد كان ذلك موجباً للحكم بالإطلاق والقدر المتيقّن في مقام التخاطب يوجب العلم بثبوت الحكم في مورده، ولكن لا يثبت خصوصيّة المورد، فمع عدم دلالة القدر المتيقّن على ذلك لا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق المأخوذ في الحكم. ولعلّه لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيّة الأسئلة عند كون الأجوبة مطلقة، وقالوا العبرة بإطلاق الوارد لا بخصوصيّة المورد.

نعم لو كان القدر المتيقّن موجباً للانصراف فلا كلام في كونه موجباً لتقيّد الموضوع وكان مندرجاً في المقدّمة الثانية.

فتحصّل أنّ المقدّمات ثنائيّة لا ثلاثيّة، بل المقدّمات منحصرة في المقدّمة الأُولى بعدما عرفت من أنّ المقدّمة الثانية من المحقّقات لا المقدّمات، وعليه فليس للإطلاق إلاّ مقدّمة واحدة وهي المقدّمة الأُولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدّمة الأُولى هو أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد من الجهة التي في صدد بيانها، وعليه فلا يضرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبة إلى سائر الجهات، ولذا نقول بحلّيّة أكل صيد الكلاب باطلاق قوله تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ ولو لم يقع التذكية والذبح الشرعي عند عدم المجال لمراعاتها ولكن لا نقول بطهارة موضع ملاقاة الكلب للصيد لأنّ الآية الكريمة ليست في صدد بيان الطهارة.

بقي شيء

واعلم أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّه إذا شكّ في كون المتكلّم في مقام بيان

تمام المراد وإطلاقه أو لا، كان مقتضى الأصل أنّه في مقام بيان تمام المراد وإطلاقه.

وتبعه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ، وقال عليه جرت سيرة العقلاء، فالأصل بعد إحراز كون المتكلّم بصدد بيان الحكم لا الإهمال والإجمال أن يكون بصدد بيان تمام ما له المدخليّة في الموضوع في قبال الإهمال والإجمال.

وبعبارة اخرى، أنّ المراد الجدّيّ محقّق، وهو إمّا مقيّد أو مطلق، لكنّه يشكّ في أنّه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّيّ أم بصدد أمر آخر فالعقلاء يحكمون هنا بأنّ المولى الذي له مراد محقّق فهو بالجبلّة والطبع أي لو خلّي ونفسه يقوم بصدد إظهاره وكونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتجّ أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل، بل إمّا مطلق أو مقيّد. فبضميمة عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجة ولو بمعنى حاجة السائل إلى فهم حكم المسألة كما هي عادة الرواة المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام ﷺ.

وعليه فالمراد من إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد في المقدّمة الأُولى هو الأعمّ من العلم والعلمي، لما عرفت من كفاية بناء العقلاء في إحراز كون المتكلّم في مقام البيان.

نعم حكم العقلاء بالإطلاق فيما إذا لو سئل المتكلّم عن مورد الإطلاق لأجاب بأنّه المراد أيضاً وإلّا فحكم العقلاء غير محرز.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ النكرة هي الفرد المردّد، وهذا عنوان للأفراد الخارجيّة على سبيل التبادل، والبواقي أي اسم الجنس وعلمه والمعرّف بلام الجنس حاكيات عن حصص معانيها دون الأفراد بما هي الأفراد لخلوّ المعاني عن الخصوصيّات الفرديّة.

وعليه فمقتضى الإطلاق في النكرة جواز الإتيان بأيّ فرد كان، ومقتضى

الإطلاق في البواقي هو جواز الإتيان بأيّ حصّة من حصص الطبيعة المأمور بها ولا حكاية لها عن خصوصيّات الأفراد.

والمنع عن حكاية البواقي عن الحصص أيضاً بدعوى أنّ نفس الطبيعة تخالف الوجود والتشخّص وسائر عوارضها خارجاً أو ذهناً ولا يمكن كاشفيّة الشيء عمّا يخالفه غير سديد، لأنّه خلط بين الأحكام الفلسفيّة والأحكام العرفيّة، لأنّ العرف لا يفكّك بين الطبيعة والوجود، ولذا حكم بوجود طبيعة الإنسان في الخارج مع أنّ الموجود هو الوجود لا الطبيعة بالنظر العقليّ الدقيق، فمع عدم التفكيك العرفي فلا وجه لإنكار حكاية المعانيّ المذكورة عن حصصها الوجوديّة، فلا تغفل.

التنبيه الثاني: أنّ انعقاد الظهور في المطلق لا يكون منوطاً بعدم وجود القيد في الواقع وإلاّ لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها في الواقع وهو معلوم البطلان، ولذا كان بناء العقلاء على تماميّة الإطلاق بعد الفحص وعدم الظفر بالقيود وليس ذلك إلاّ لعدم مانعيّة القيد في الواقع عن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق. وعليه فإذا ورد بعد مرحلة البيان شيء من القيود كان معارضاً مع الظهور المنعقد في المطلق ولا يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده لوصول القيد بعد وقت البيان ودعوى تعليق انعقاد الظهور بعدم البيان ولو للتالي تنافي بناء العقلاء على تقديم القيد من باب كونه أقوى الحجّتين.

إذ لو كان انعقاد الظهور معلّقاً على عدم ورود القيد لكان القيد مقدّماً على المطلق ولو كان أضعف ظهوراً من المطلق.

التنبيه الثالث: أنّ للانصراف مراتب متعدّدة، متفاوتة شدّة وضعفاً حسب اختلاف مراتب الأنس الناشي من كثرة الاستعمال أو غيرها ولابدّ من الإشارة إلى معتبَرها:

منها هو الانصراف البدويّ، وهو الذي يزول بأدنى تأمّل، كانصراف الماء إلى ماء خاصّ كماء الفرات في بعض البلاد.

وهذا لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق لتماميّة الإطلاق وعدم وجود المانع.

ومنها الانصراف الموجب للأُنس اللفظي بمثابة يكون كالتقييد اللفظي ومن المعلوم أنّه يمنع عن الاطلاق كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان وهذا الانصراف قد يحصل بكثرة الاستعمال والتكرار، وقد يحصل بمناسبة الحكم والموضوع ولو لم يكن تكرار مثلاً قال الإمام الصادق عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم، اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل، شيء ينفصل من الشاة والدابّة ذكيّ، وإن أخذته منه بعد أن يموت، فاغسله وصلّ فيه» فقوله فاغسله منصرف إلى غير اللبن واللباء بمناسبة الحكم والموضوع.

ومنها الانصراف الحاصل من الغلبة الخارجيّة وهو ليس بمعتبر ما لم توجب الأُنس اللفظي لأنّه ليس إلاّ الظنّ وهو ليس بحجّة. هذا بخلاف ما إذا أوجب الأُنس اللفظي فإنّه من الظهورات، وهي حجّة عند العقلاء.

ثم إنّ الانصراف تارة يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، وأُخرى يكون مخصوصاً بحال، كحال الإضطرار دون حال، كحال الاختيار.

مثلاً وضع اليد في التيمّم على الأرض ينصرف منه في حال الاختيار الوضع بباطن الكفّ لا بظاهرها وفي حال الاضطرار وعدم التمكّن من وضع باطن الكفّ ينصرف منه وضع ظاهر الكف وهكذا فلا يتقيّد المطلق بالانصراف إلاّ فيما إذا تحقّق الانصراف ويكون موجباً للظهور اللفظيّ.

التنبيه الرابع: أنّ مقدّمات الحكمة يختلف مقتضاها بحسب اختلاف المتعلّقات والمقامات، فإذا كان مجرى المقدّمات هو النكرة تفيد العموم البدلي وإذا كان هو الجنس كقوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ تفيد العموم الاستيعابي وإذا كان هو صيغة الأمر تفيد التعيّنيّة والعينيّة والنفسيّة عند الشكّ فيها، فإنّ إرادة غيرها من التخييريّة والكفائيّة والغيريّة تحتاج إلى عناية زائدة كما قرّر في محلّه.

التنبيه الخامس: أنّه يختلف امتثال الطبيعة في الأوامر والنواهي، إذ الأمر يمتثل بإيجاد فرد ما بمقتضى الإطلاق وعدم دخالة فرد خاصّ يحرز بمقدّمات الحكمة نعم ربّما يستفاد من بعض الأوامر بمناسبة الحكم والموضوع، أنّ الحكم لا ينفكّ عن وجود الطبيعة مثل قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ أو قولهم «أكرم العالم»، ففي هذه الموارد يتعدّد الحكم بتعدّد الموارد ولايكفي إتيان فرد واحد لامتثال غيره.

ثمّ إنّ النهي عن وجود الطبيعة لا يمتثل إلاّ بترك جميع الأفراد عقلاً، ولا حاجة في هذه الصورة إلى مقدّمات الحكمة، لأنّ الطبيعة في سياق النفي أو النهي خرجت عن الإطلاق ودخلت في العموم، بل النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي كالطبيعة تفيد العموم.

التنبيه السادس: أنّ الإطلاق أفراديّ وأحواليّ وأزمانيّ، ويجتمع الإطلاق من هذه الجهات إذا أُخذت الطبيعة في متعلّق الأمر من دون تقييدها بفرد أو بحال أو زمان كقولهم أكرم العالم فإنّ مقتضاه هو وجوب إكرام كلّ فرد من العالم في أيّ حال كان، وفي أيّ زمان من الأزمنة.

والتقييد يمكن أن يكون أفرادياً ويتبعه الحال والزمان، إذ الفرد إذا خرج عن تحت الإطلاق خرج حاله وزمانه بالتبع أيضاً.

ويمكن أن يكون التقييد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمانه، فيقتصر في التقييد في خصوص الحال أو الزمان الخارج فبعد زوال الحال أو الزمان الخاصّ يؤخذ بالإطلاق، لأنّ المطلق متعرّض لجميع الأحوال والأزمنة والمفروض أنّه لم يخرج عنه إلاّ حال أو زمان خاصّ.

التنبيه السابع: أنّه لا يختصّ التقييد بالمعاني الاسميّة والأفراديّة بالوجدان، إذ يجوز تقييد المعاني الحرفيّة.

والجمل والمعاني التركيبيّة أيضاً، ولذا تكون الجمل الجزائيّة مقيّدة ومنوطة

بالجمل الشرطيّة. وهكذا القضايا الحمليّة مقيّدة بجهاتها من الضروريّة وغيرها. وذلك لأنّ الالتفات إلى المعاني الحرفيّة والجمل وتقييدها ممكن باللحاظ الثاني ومع هذا الإمكان لا وجه لاختصاص التقييد بالمعاني الاسميّة والأفراديّة.

التنبيه الثامن: أنّ بعد جريان مقدّمات الإطلاق في ناحية الحكم من ناحية الزمان والمكان يدوم الحكم ما دام موضوعه باقياً، ولا يتغيّر الحكم باختلاف الأزمنة والأمكنة، كما هو مقتضى مقدّمات الإطلاق، ويدلّ عليه النصوص كقوله ﷺ «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة». مثلاً المجتهد يحرم عليه التقليد والعاميّ يجب عليه التقليد. وهذان الحكمان يدومان إلى يوم القيامة ما دام موضوعهما باقياً.

نعم قد يتبدّل مصاديق الموضوعات بأن كان فرد عامياً فتعلّم فيصير مجتهداً أو عرض عارض لمجتهد فيزول عنه علمه ويصير مقلّداً.

إلاّ أنّ الاختلاف المذكور في ناحية مصاديق الموضوعات، لا الموضوعات أو أحكامها.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الأحكام متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان من الخلط بين المصاديق والموضوعات والأحكام.

التنبيه التاسع: أنّه إذا علم بالتقييد ودار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئة أو إطلاق المادّة وشكّ في وجوب تحصيل القيد وعدمه ـ إذ لو كانت الهيئة مقيّدة لا يجب تحصيل القيد وإن كانت المادّة مقيّدة يجب تحصيل القيد ـ.

ذهب الشيخ الأعظم ﷺ إلى الثاني أعني رفع اليد عن اطلاق المادة وتوجيه إطلاق الهيئة بأنّه شموليّ ومفاده هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلّف بخلاف إطلاق المادّة. فإنّه بدليّ بمعنى أيّ فرد من أفراد الطبيعة يصلح للامتثال، فإذا دار الأمر بين الشموليّ والبدليّ يؤخذ بالشموليّ، لأنّه أقوى في

العموم ويرفع اليد عن البدليّ.

أورد عليه صاحب الكفاية بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدّمات الإطلاق فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرّد كونه شموليّاً والآخر بدليّاً.

وعليه، فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل، ومن المعلوم أنّ بعد العلم الاجمالي بالتقييد يتعارض أصالة الإطلاق في طرف الهيئة مع أصالة الإطلاق في طرف المادّة ومع التعارض والتساقط يرجع إلى مقتضى الأصل العملي وهو البراءة، إذ مع احتمال أن يكون القيد قيداً للوجوب لا علم بالوجوب فيجري البراءة.

التنبيه العاشر: أنّ معنى الإطلاق هو أخذ الموضوع من دون لحاظ شيء فيه وعليه فالإطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود، إذ الإطلاق لا يتوقّف على لحاظ القيود وتسوية الموضوع باعتبارها كأن يقال إنّ الموضوع الفلاني سواء كان مع كذا أو كذا يترتّب عليه كذا فإنّه خلاف الوجدان.

هذا مضافاً إلى أنّ ملاحظة كلّ قيد واحداً بعد واحد تحتاج إلى مؤونة زائدة، وهو لا يناسب تعريف المطلق بأنّه أخفّ المؤونة.

الفصل الثالث: في كيفية الجمع بين المطلق والمقيّد

اذا ورد مطلق ومقيّد فهما إمّا يتضمّنان تكليفاً وإمّا وضعاً وكلّ منهما إمّا مختلفان نفياً وإثباتاً وإمّا متوافقان ثمّ إنّ التكليف إمّا إلزاميّ أو غير الزاميّ والكلام يقع في صور.

الصورة الأُولى: هي ما إذا كان الحكم تكليفيّاً ويكون المطلق نافياً والمقيّد مثبتاً كقوله لاتعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة ولا إشكال في هذه الصورة من جهة لزوم حمل المطلق على المقيّد من دون فرق بين كون الحكم إلزاميّا أو لا إذ لايجتمع وجوب عتق الرقبة المؤمنة أو استحبابه مع حرمة عتق مطلق الرقبة أو كراهته، هذا بناءً على كون قوله لا تعتق رقبة من المطلقات ولو باعتبار حاجة مدخول لام النفي إلى مقدّمات الإطلاق كما ذهب إليه صاحب الكفاية لا العمومات وإلّا خرج عن محلّ البحث فإنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم كما لايخفى.

وهكذا الأمر أيضاً فيما إذا ورد لايجب عتق الرقبة ويجب عتق الرقبة المؤمنة.

إذ المتعيّن في مثله أيضاً هو التقييد لأنّ التخالف في كليهما بنحو السلب والإيجاب فيحمل المطلق فيه على المقيّد بناءً على كون قوله لا يجب عتق رقبة من المطلقات لا العمومات وإلاّ خرج عن محلّ البحث.

بل لو كان التخالف بينهما على نحو التضادّ كقوله يحرم عتق رقبة ويجب عتق رقبة مؤمنة كان الحكم أيضاً كذلك فيقيّد المطلق بما عدى الأفراد المؤمنة بناءً على كون قوله يحرم عتق رقبة من المطلقات لا العمومات وإلاّ خرج عن محلّ البحث.

فالحكم في الموارد المذكورة هو التقييد بحمل المطلق على المقيّد وهو الجمع العرفيّ كما يكون الأمر كذلك في العامّ والخاصّ.

الصورة الثانية: هي عكس الأولى وهو تعلّق الأمر بالمطلق والنهي عن المقيّد مثل قوله أعتق رقبة ولا تعتق رقبة فاسقة فإن كان المراد من النهي هو التحريم فلا إشكال في التقييد كما هو مقتضى الجمع العرفي فيحمل المطلق على غير المقيّد ولعلّ وجهه أنّه لا يجتمع مطلوبيّة الذات مع مبغوضيّة المركّب من الذات والخصوصيّة فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد ونتيجته أنّ المطلق ليس بمطلوب في ضمن المقيّد وحمل المبغوضيّة في المقيّد على خصوصيّة القيد لا الذات خلاف الظاهر من النهي عن المتّصف لا الوصف كما لا يخفى.

وإن كان المراد من النهي هو النهي التنزيهي فذهب المحقّق اليزدي الحاج الشيخ﵀ إلى حمل المطلق على غير المقيّد فيه أيضاً بدعوى أنّ الظاهر من قوله لاتعتق رقبة كافرة مثلاً تعلّق النهي بالطبيعة المقيّدة لا بإضافتها إلى القيد فلو كان مورد الأمر هو المطلق لزم اجتماع الراجحيّة والمرجوحيّة في مورد واحد نعم لو أُحرز أنّ الطبيعة الموجودة في المقيّد مطلوبة كما في العبادة المكروهة فاللازم صرف النهي إلى الإضافة بحكم العقل وإن كان خلاف الظاهر(١).

قال شيخنا الأُستاذ الأراكي ﵀ في توضيح كلام أُستاذه ﵀ إنّ الظاهر من قوله لاتعتق رقبة كافرة مثلاً هو أنّ المنهيّ عنه هو العتق المقيّد بكون معتقه رقبة كافرة لا أن يكون مورد النهي والمرجوحيّة هو إضافة الطبيعة إلى القيد مع محفوظيّة الرجحان بالنسبة إلى أصل الطبيعة فإنّ هذا يحتاج في تأديته إلى تعبير آخر.

وإذن فإنْ كان مورد الأمر والرجحان هو المطلق لزم اجتماع الراجحيّة

---

(١) الدرر: ١/٢٣٦.

والمرجوحيّة في محلّ واحد وهو أصل الطبيعة.

إلى أنّ قال وإن كانت المرجوحيّة راجعة إلى إضافة الطبيعة إلى القيد من دون أن يحدث في أصل الطبيعة بسبب ذلك حزازة أصلاً كما في الدرّ الثمين الموضوع في ظرف السفال فإنّ الحزازة لوضع الدرّ في الظرف المذكور من دون أن ينقص من بهاء الدرّ وحسنه شيء أصلاً.

فهذا يجتمع مع رجحان أصل الطبيعة على وجه الإطلاق ولهذا قد قلنا في ما تقدّم في العبادات المكروهة مثل الصلاة في الحمّام بأنّ النهي التنزيهيّ الكراهيّ تعلّقه بعنوان العبادة الملازمة للرجحان الذاتي لايمكن إلاّ بفرضه متعلّقاً بإضافة العبادة إلى القيد مثل إيقاع الصلاة في الحمّام لا إلى نفس العبادة إذ يمتنع اجتماع الضدّين في محلّ واحد وهذا يستلزم أقلّيّة الثواب يعني أنّ الطبيعة إذا لم تكن مع هذه الإضافة المستلزمة للحزازة فثوابها أكثر منها إذا كانت مع هذه الإضافة وهذا معنى قولهم أنّ النهي في العبادة بمعنى أقلّيّة الثواب إلى أن قال.

ففي ما إذا أحرز أنّ المقيّد الواقع تحت النهي مطلوب ومتعلّق للأمر من حيث نفس الطبيعة الموجودة في ضمنه كما في العبادات المكروهة فاللازم هو صرف النهي إلى الإضافة بحكم العقل وإن كان على خلاف الظاهر.

وأمّا مع عدم إحراز ذلك مع وجدان النهي متعلّقاً بحسب ظاهر القضيّة اللفظيّة بالمقيّد بما هو مقيّد الذي لازمه سراية النهي إلى نفس الطبيعة الموجودة في ضمنه.

فاللازم حينئذ صرف الأمر المتعلّق بالمطلق إلى المقيّد بضدّ هذا القيد بحكم العقل وإن كان ظاهر القضيّة هو الإطلاق(١).

فالحاصل أنّ النهي التنزيهيّ كالتحريميّ في كونه موجباً لتقيّد الأمر بالمطلق فيما

---

(١) أُصول الفقه: ١/٣٣٨ ـ ٣٣٩.

إذا كان المنهيّ هي الطبيعة المتقيّدة بقيد كما هو الظاهر فإنّ مرجوحيّة الطبيعة المتقيّدة لا يجتمع مع المطلوبيّة والراجحيّة.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بقوله الظاهر عدم الحمل لأنّ لازم التنزيهيّ الترخيص بإتيان المتعلّق فلا يبق التنافي بينهما بل يحمل النهي على المرجوحيّة الإضافيّة أو الإرشاد إلى أرجحيّة الغير.

فإذا قال صلّ وقال لا تصلّ في الحمّام وعلم أنّ النهي تنزيهيّ لازمه الترخيص في إتيانها فيه فلا اشكال في أنّ العرف يجمع بينهما بأنّ إتيانها فيه راجح ذاتاً وصحيح ومرجوح بالإضافة إلى سائر الأفراد فلا وجه للحمل.

وما أفاد شيخنا العلاّمة أعلى الله مقامه من لزوم اجتماع الراجحيّة والمرجوحيّة في مورد واحد فلابدّ من الحمل لايمكن المساعدة عليه[1].

يمكن أن يقال إنّ محلّ الكلام فيما إذا لم يحرز أنّ الطبيعة بما هي مطلقة مطلوبة.

فقياس المقام بباب العبادة المكروهة التي تكون مطلوبيّة العبادة فيها محرزة ليس في محلّه وعليه فمع عدم الإحراز يدلّ ظاهر النهي التنزيهي على مرجوحيّة المتعلّق وهو لايجتمع مع راجحيّة المتعلّق فيجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيّد وأمّا دلالة النهي التنزيهي على الترخيص بإتيان المتعلّق فلا تجدي إلّا في جواز إتيانه ولكن لا يوجب ذلك رفع المرجوحيّة فلو أعتق رقبة فاسقة لم يفعل حراماً وأتى بأمر مرجوح فلايجدي في امتثال الأمر بعتق الرقبة فإنّ اللازم فيه أن يكون عتقها راجحاً والمفروض أنّه مرجوح بسبب ظاهر النهي عنه والترخيص لا يرفع المرجوحيّة وبعبارة أُخرى ليس الكلام في مقام إمكان الامتثال حتّى يقال بانّ النهي التنزيهي يرخص في الاتيان فلا ينافي مطلوبيّة الإتيان بل الكلام في عدم اجتماع الراجحيّة مع

(١) مناهج الوصول: ٢/٣٣٤.

المرجوحيّة وهذا المحذور باقٍ على حاله.

فاللازم هو الجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيّد وصرف النهي عن المقيّد إلى نفس الإضافة خلاف الظاهر ولا وجه له بعد إمكان التقييد الذي هو الجمع العرفي ولا فرق في هذه الصورة أيضاً أن يكون الحكم إلزامياً أو غير إلزاميّ.

هذا كلّه فيما إذا كان التحريمي او التنزيهي معلوماً.

وأمّا إذا لم نعلم شيئاً منهما ودار الأمر بينهما كان مقتضى ما عرفت من لزوم حمل المطلق على غير المقيّد في صورة كون النهي تنزيهيّاً أيضاً هو حمل المطلق على غير المقيّد في هذه الصورة أيضاً لأنّ النهي على كلا التقديرين يدلّ على مرجوحيّة الطبيعة وهو لايجتمع مع راجحيّتها فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد.

هذا على المختار من حمل المطلق على غير المقيّد حتّى في صورة كون النهي نهياً تنزيهيّاً.

بل اختار ذلك في هذه الصورة من ذهب إلى عدم حمل المطلق على غير المقيّد وجعل المرجوحيّة بالنسبة إلى إضافة الطبيعة لا أصل الطبيعة مستدلاً عليه بأنّ ذهن العرف لو خلّي وطبعه لايتوجّه عند سماع قوله «أعتق رقبة ولا تعتق رقبة فاسقة» إلّا إلى تقييد الإطلاق ولا يختلج بباله الحمل على التنزيه بقرينة الإطلاق وإنّما هو احتمال عقلي ولعلّ وجهه تعارف الإطلاق والتقييد في محيط التشريع وعدم معهوديّة جعل الإطلاق قرينة على أنّ النهي او كون الهيئات بما أنّها حرفيّة لا يلتفت إليها الذهن وإلى طريق جمع بينها وكيف كان فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة عرفاً[1]. ولا يخفى أنّ محلّ الكلام هو ما إذا شكّ في كون النهي نهياً تحريميّاً أو تنزيهيّاً وما فرضه من استفادة التحريمي خارج عن محلّ الكلام هذا مضافاً إلى ما عرفت من

(١) راجع مناهج الوصول: ج٢ ص٣٣٤ و٣٣٥.

أنّ تعارف الإطلاق والتقييد لا يمنع عن كون النهي تنزيهيّاً حيث أنّ اللازم على فرض كون النهي تنزيهيّاً هو حمل المطلق على غير المقيّد أيضاً لتنافي المرجوحيّة مع الراجحيّة. فتحصّل أنّ في هذه الصورة يقيّد المطلق بحمله على غير المقيّد من دون فرق بين أن يكون النهي تحريميّاً أو تنزيهيّاً وبين أن يعلم كون النهي تحريميّاً أو تنزيهيّاً أو لم يعلم.

الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان أي المطلق والمقيّد مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة.

ففي هذه الصورة إن أُحرزت وحدة الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد إذ مع وحدة الحكم يكون المتفاهم العرفي وارتكازاتهم هو تقديم المقيّد على ظهور المطلق فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد من دون فرق بين كون القيد منفصلاً أو متّصلاً غاية الأمر كما أفاد في المحاضرات أنّه على الأوّل يمنع عن حجّيّة الظهور وكاشفيّته عن المراد الجدّيّ وعلى الثاني يمنع عن أصل انعقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة أبداً[1].

وهكذا لا فرق بين كون إحراز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب أو من غيرها من سائر القرائن وفصّل في الدرر في صورة إحراز وحدة الحكم بين كون الاحراز من جهة وحدة السبب (كقوله إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فيتعيّن التقييد ولا وجه للتصرّف في المقيّد بأحد النحوين فإنّه إذا فرض كون الشيء علّة لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبيّ عن تأثير تلك العلّة فلا يمكن أن يقال إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك فلابدّ له من علّة أُخرى والمفروض وحدتها وكذا كون الشيء علّة لوجوب المطلق ينافي كونه علّة الاستحباب للفرد الخاصّ إذ

(١) المحاضرات: ٥/٣٧٧.

استناد المتباينين إلى علّة واحدة غير معقول.

وبين كون الإحراز من غير جهة وحدة السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق والتصرّف في الأمر المتعلّق بالمقيّد إمّا هيئة بحملها على الاستحباب وإمّا مادّة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب وجعله إشارة إلى الفضيلة الكائنة في المقيّد وبين حمل المطلق على المقيّد وحيث لا ترجيح لأحدها لاشتراك الكلّ في مخالفة الظاهر فيتحقّق الإجمال(١).

ولايخفى عليك أنّ دعوى الإجمال فيما كان إحراز الوحدة من غير جهة وحدة السبب غير وجيه لأنّ المفروض هو وحدة الحكم ومع وحدة الحكم يكون المتفاهم العرفيّ هو الجمع بحمل المطلق على المقيّد.

والوجه في ذلك هو أنّ المقيّد قرينة على التصرّف في أصالة الجدّ الجارية في المطلق لا أنّ المقيّد يوجب اختلال الظهور الإطلاقيّ بدعوى أنّ الظهور الإطلاقيّ فرع عدم ما يصلح للقرينيّة ومع العثور عليه لاينعقد له إطلاق كما حكي عن الشيخ(٢).

وذلك لما عرفت مراراً إنّ ذلك صحيح بالنسبة إلى قرينة متّصلة وأمّا القرينة المنفصلة فلاتوجب اختلال الظهور الاستعمالي غاية الأمر أنّها موجبة للتصرّف في أصالة الجدّ الجارية في ناحية الإطلاق إذ الظهور الاستعمالي لايكون بعد الفحص وعدم الظفر بالقيد معلّقاً.

نعم الظهور الكاشف عن المراد الجدّي معلّق على عدم البيان فمع البيان لامورد له وكيف كان فالعمدة هو إحراز وحدة الحكم سواء كان ذلك من جهة وحدة السبب

---

(١) الدرر: ١/٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) الفرائد طبع رحمة الله: ٤٥٧.

أو من غيرها من ساير الجهات. هذا كلّه فيما إذا أحرزت وحدة التكليف.

وأمّا إذا لم يحرز وحدة التكليف فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ أخذاً بظاهر الأمرين وعليه فإذا لم يعلّق كلاهما أو أحدهما على سبب كان كما إذا علّق كلّ على سبب غير السبب الآخر في كون كلّ واحد تكليفاً مستقلاً وحيث لايمكن اجتماع الخطابين في الواحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد ثمّ الكلام في كفاية المقيّد عن امتثال المطلق هو الكلام في تداخل المسبّبات مثلاً إذا قيل أكرم عالماً ثمّ قيل أكرم عالماً هاشمياً لم يحكم بوحدة الحكم إذ لادليل عليه فهما بعثان وتكليفان ولايتداخلان.

فإكرام العالم امتثال لقوله أكرم عالماً كما أنّ إكرام العالم الهاشميّ إكرام لقوله أكرم عالماً هاشمياً نعم ذهب بعض الأعلام إلى أنّ امتثال الأوّل لايكفي عن الامتثال الثاني ولكن امتثال الثاني يكفي عن امتثال الأوّل أيضاً عملاً بإطلاق المادّة في كلّ من الأمرين[1].

ولكنّه منظور فيه لأنّ مفهوم الأعمّ إذا كان مأخوذاً في الأخصّ كطبيعيّ النافلة والنافلة المختصّة بالأيّام والأمكنة أو طبيعيّ إكرام العالم وإكرام العالم الهاشميّ فالمطلق عين ما أخذ في المقيّد ومع العينيّة لايعقل تعلّق الحكمين المتماثلين بالواحد لاستحالة البعث نحو الشيء الواحد بالبعثين المستقلّين ولو كان البعثان استحبابيين فلا مناص من أن يتقيّد متعلّق المطلق بغير مورد متعلّق المقيّد كما مرّ بالتفصيل في تداخل المسبّبات فراجع وعليه فلاوجه للاكتفاء بالثاني عن امتثال الأوّل فالمطلق لا يشمل المقيّد كما أنّ المقيّد لتقيّده بمورد القيد لا يشمل المطلق وعليه فامتثال كلّ واحد لا يكفي عن الآخر هذا مضافاً إلى ما في المحاضرات من أنّ الإتيان بالمقيد إذا كان موجباً

---

(١) تسديد الأُصول: ١/ ٥٦٤.

لسقوط الأمر عن المطلق أيضاً فلا محالة يكون الأمر به لغواً محضاً حيث إنّ الإتيان بالمقيّد ممّا لابدّ منه ومعه يكون الأمر بالمطلق لغواً وعبثاً ولا يقاس هذا بما لو كان بين متعلّقي التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم وعنوان الهاشميّ فإنّ إطلاق الأمر فيه لكلّ من الدليلين لا يكون لغواً أبداً لفرض أنّ لكلّ منهما مادّة الافتراق بالإضافة إلى الآخر(١).

هذا كلّه مع الشكّ في وحدة التكليف وحمل كلّ واحد من الخطابين على التكليف المستقلّ أخذاً بظاهر الخطابين ومقتضاه كما عرفت هو حمل المطلق على غير مورد المقيّد وعليه فاللازم في امتثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق مادّة المقيّد فلا يكتفى بالمقيّد عن المطلق كما لا يكتفى بالمطلق عن المقيّد.

وأمّا إذا أحرز أنّ التكليف متعدّداً ومتوافقاً في الإثبات فالمتعيّن أيضاً هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ فتقييد المطلق بغير مورد المقيّد أخذاً بظاهر الأمرين لايقال إنّ لازمه هو اجتماع المثلين في الواحد.

لأنّا نقول مقتضى الجمع بين الخطابين بعدما عرفت من استحالة اجتماع الخطابين في واحد هو حمل المطلق على أنّ المراد منه غير المقيّد.

ففي مثل أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة يكون المراد من الرقبة في قوله أعتق رقبة هي غير الرقبة التي تكون في رقبة مؤمنة فلايجتمع الخطابان في الواحد ومقتضاه كما مرّ آنفاً هو عدم كفاية امتثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق المادّة هذا بخلاف مثل أكرم العالم وأكرم الهاشميّ فإنّ الخطابين لا يجتمعان في واحد ويجوز التداخل فيهما بمثل إكرام العالم الهاشميّ لاطلاق المادّة وصدقها عليه فتدبّر جيّداً.

فتحصّل أنّه إذا علم من الخارج تعدّد التكليف أو حمل الكلام عليه في المطلق

---

(١) المحاضرات: ٥/ ٣٧٩.

والمقيّد فالمتعيّن هو تقييد الأمر بالمطلق بالاتيان به في ضمن غير المقيّد.

ومقتضاه هو عدم سقوط التكليف بالمطلق بالاتيان بالمقيّد بل لابدّ من الاتيان به أيضاً فلا تغفل.

الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب المسكر ولا تشرب الخمر ففي هذه الصورة مع تعدّد التكليف كما يقتضيه ظاهر النهيين يمتنع شمول المطلق لمورد المقيّد للزوم تعلّق الكراهتين والحكمين المتماثلين في الطبيعة المتقيّدة وهي واحدة واجتماع اثنين في محلّ واحد ممتنع فمع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير المقيّد وعليه فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر فهنا تكليفان لا يتداخلان ولذا لا يكفي امتثال أحدهما عن الآخر لعدم إطلاق كلّ مادّة بالنسبة إلى الأُخرى، نعم لو أحرزت وحدة الحكم فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فليس التكليف إلّا بالمقيّد كما لا يخفى.

الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه الصورة مع تعدّد التكليف يحمل المطلق على غير المقيّد لامتناع اجتماعهما في واحد لأنّه اجتماع المثلين في شي واحد وهو محال والحمل على التأكّد خلاف التعدّد فمع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لا يشمل المطلق لخصوصيّة مورده .

فهنا تكليفان ولا منافاة بينهما إذ لا مفهوم للقب حتّى يجيء التنافي من قبله وحيث لا إطلاق لمادّة كلّ واحد بالنسبة إلى الأُخرى فلا يكفي امتثال أحدهما عن الآخر كما لا يخفى.

هذا إذا أحرزت تعدّد الحكم وأمّا إذا أحرزت وحدة الحكم فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فليس إلاّ التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت

في استحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام مطلقات وورد في دليل آخر استحباب زيارته عليه السلام في أوقات خاصّة كليالي الجمعة وأوّل ونصف رجب ونصف شعبان وليالي القدر وغير ذلك فإن أحرز تعدّد المطلوب فلا تقييد بمعنى حمل المطلق على المقيّد بل يحمل المطلق على غير مورد المقيّد لما عرفت من امتناع اجتماع المثلين في الواحد بناءً على أنّ المقيّد هو الزيارة الواقعة في ليالي القدر وعليه فهنا تكليفان مستحبّان أحدهما متعلّق بالمطلق الذي يشمل غير مورد المقيّد وثانيهما متعلّق بالمقيّد ولا يجوز شمول المطلق لمورد المقيّد للزوم اجتماع المثلين وإن أحرزت وحدة المطلوب فيحمل المطلق على المقيّد لما عليه بناء العقلاء من حمل المطلق على المقيّد كما في سائر الموارد لأظهريّة المقيّد بالنسبة إلى المطلق ولا يبعد دعوى انصراف المستحبّين في تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحب في الشريعة في أمور يكون مطلوبيّتها عامّة في جميع أفرادها لاشتمالها على الملاك ولذا يحكم في كثير من الموارد بإطلاق الاستحباب من دون الفحص على المقيّدات وهذا هو الفارق بين المستحبّين والواجبين في عدم حمل المطلق على المقيّد كثيراً ما في الأوّل دون الثاني.

وذهب في المحاضرات إلى أنّ منشأ الفرق أنّ ترخيص المكلّف في تطبيق الواجب على أيّ فرد من أفراده في امتثال المطلق لا يجتمع مع كونه ملزما بالإتيان بالمقيّد هذا بخلاف غير الإلزامين فانه لا ينافي إطلاق المطلق لفرض عدم إلزام المكلّف بالإتيان بالمقيّد بل هو مرخّص في تركه فإذا لم يكن تنافٍ بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد(١).

وفيه أنّ عدم اجتماع ترخيص المكلّف في التطبيق في الواجب مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّد متفرّع على استظهار تعدّد المطلوب وإلّا فمع إحراز وحدة المطلوب فلا

(١) المحاضرات: ٥/ ٣٨٤.

ترخيص في تطبيق الواجب بل اللازم هو حمل المطلق على المقيّد فالعمدة هو إحراز وحدة المطلوب أو تعدّده فلا تغفل.

وذهب في الكفاية إلى أنّ الفرق بين الواجبين والمستحبّين من ناحية شمول قاعدة التسامح في أدلّة السنن للمطلقات في المستحبّات دون الواجبات بدعوى صدق موضوع أخبار من بلغ على ورود المطلقات ومع الصدق يحكم باستحباب المطلقات مسامحة ولو كانت المقيّدات موجودة.

وفيه ما لا يخفى فإنّ مقتضى ما عليه بناء العقلاء في المطلقات والمقيّدات هو حمل المطلقات على المقيّدات ومع الحمل المذكور فالّذي بلغ الثواب عليه هو المقيّدات لا المطلقات.

اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ مقتضى قاعدة التسامح في السنن هو الحكم بالاستحباب بمجرد ورود المطلقات من دون فحص عن وجود المقيّدات مع أنّ اللازم في الواجبات هو الفحص.

وفيه أنّ قاعدة التسامح تدلّ على التسامح في الأسناد لا التسامح في القيود وعليه فمقتضى بناء العقلاء هو حمل المطلق على المقيّد فيما إذا أحرزت وحدة المطلوب فلا مجال للحكم باستحباب المطلق مع إحراز وحدة المطلوب.

فتحصّل أنّ المطلقات والمقيّدات إذا كانتا مختلفين فلا مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات من دون فرق بين كونهما مثبتين أو منفيين وإلزاميين أو غير إلزاميين.

وأمّا إذا كانتا متوافقين فمع وحدة المطلوب فالأمر أيضاً كذلك، وأمّا مع تعدّد المطلوب فلا. بل مقتضى القاعدة هو الحكم بتكليفين أحدهما بالمطلق المتقيّد بغير مورد المقيّد وثانيهما هو التكليف بالمقيّد لما عرفت من امتناع اجتماع المثلين في شيء واحد.

ثمّ إنّ وحدة المطلوب وتعدّده إمّا تستظهر من وحدة السبب أو من غيرها بحسب اختلاف الموارد.

الصورة السابعة: هي أن يكون الدليلان المثبتان أحدهما حكم إلزاميّ وهو المطلق والآخر غير الإلزاميّ وهو المقيّد ففي هذه الصورة يتصرّف في غير الإلزاميّ بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب إذ لا موجب لرفع اليد عن الحكم الإلزاميّ بغير الإلزاميّ.

ذهب في المحاضرات إلى أنّ السبب في حمل المقيّد على أفضل الأفراد أنّ الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق والمقيّد حيث إنّ مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلّف في تطبيقه على أيّ فرد من أفراده شاء في مقام الامتثال وهو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّد وهذا بخلاف ما إذا كان دليل التقييد استحبابيّاً فإنّه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً لفرض عدم إلزام المكلّف بالإتيان به بل هو مرخّص في تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد بل لابدّ من حمله على تأكّد الاستحباب وكونه الأفضل[1].

وفيه أنّ إطلاق المطلق متفرّع على عدم حمل المطلق على المقيّد وهو أوّل الكلام إذ مع الحمل على المقيّد لا ترخيص له في تطبيقه على أيّ فرد من أفراده من دون فرق بين الواجب والمستحبّ فاللازم هو إثبات إطلاق المطلق وقد عرفت إمكان إثبات ذلك بقوّة الإطلاق بالنسبة إلى المقيّد لدلالته على الحكم الإلزامي.

الصورة الثامنة: هي أن يكون المطلق والمقيّد متعرّضين للحكم الوضعي ويظهر حكمها ممّا تقدّم ففي المختلفين يحمل المطلق على المقيّد وأمّا في المتوافقين فمع وحدة الحكم يقدّم المقيّد على المطلق للأظهريّة مثلا قوله ﷺ: «إغسل ثوبك بالماء

(١) المحاضرات: ٥/ ٣٨٤.

مرّتين عند ملاقاته مع البول» يقدّم على قوله ﷺ: «إغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولاً» فإنّهما في مقام بيان الغسل المطهّر فالحكم فيهما واحد ومع الوحدة يقع التنافي بينهما فيحمل المطلق على المقيّد.

هذا بخلاف ما إذا لم يكن الحكم واحداً فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد إذ لا منافاة بينهما كقوله ﷺ: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله ﷺ: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما ولا يحمل أحدهما على الآخر لعدم المنافاة بين مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل ومانعيّة وبره نعم لو قيل بأنّ القيد له مفهوم لزم التنافي ولكنّه كما ترى[1].

(١) راجع مناهج الوصول: ٢/ ٣٣٨.

الخلاصة:

الفصل الثالث: في كيفيّة الجمع بين المطلق والمقيّد

ولا يخفى أنّ المطلق والمقيّد إمّا يتضمّنان حكماً تكليفيّاً وإما حكماً وضعيّاً، ثمّ إنّ كلاً منهما إمّا متخالفان نفياً وإثباتاً، وإمّا متوافقان.

والتكليف، إمّا يكون إلزاميّاً وإمّا غير إلزاميّ، والكلام يقع في صور:

الصورة الأُولى: هو ما إذا كان الحكم تكليفيّاً ومختلفاً في النفي والإثبات وتعلّق النهي بالمطلق والأمر بالمقيّد كقوله لا تعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أو كقوله لا يجب عتق الرقبة ويجب عتق الرقبة المؤمنة.

فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم إلزاميّاً أو غير إلزاميّ، هذا مع الإغماض عن كون هذه الأمثلة أمثلة العموم، فإنّ النكرة والجنس في سياق النفي تفيد العموم.

الصورة الثانية: هي عكس الصورة الأُولى، وهو ما إذا كان النهي متعلّقاً بالمقيّد والأمر متعلّقاً بالمطلق كقوله أعتق رقبة ولا تعتق رقبة فاسقة.

فإن كان المراد من النهي هو التحريم فلا إشكال في أنّ مقتضى الجمع العرفي هو حمل المطلق على غير المقيّد.

ووجهه واضح، إذ لا يجتمع مطلوبيّة الذات مع مبغوضيّة المركّب من الذات والخصوصيّة فيحمل المطلق على غير المقيّد، ونتيجته أنّ المطلق في ضمن المقيّد ليس

بمطلوب وحمل المبغوضيّة في المقيّد على خصوصيّة القيد لا الذات خلاف الظاهر من تعلّق النهي بالمتّصف لا خصوص الوصف.

وأمّا إن كان المراد من النهي الكراهة، فالمطلق يحمل أيضاً على غير المقيّد، كما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ ﷺ، وجه ذلك أيضاً هو ظهور تعلّق النهي بالطبيعة المقيّدة لا بخصوص إضافة الطبيعة إلى قيدها.

نعم لو قامت قرينة على أنّ الطبيعة الموجودة في ضمن المقيّد مطلوبة أيضاً كما في العبادات المكروهة، فاللازم حينئذٍ هو صرف النهي إلى خصوص الإضافة بحكم العقل وإن كان خلاف الظاهر.

وعليه فلا فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي في حمل المطلق على غير المقيّد، وممّا ذكر يظهر حكم ما إذا شكّ في كون النهي تحريميّاً أو تنزيهيّاً، فإنّ النهي على كلا التقديرين يدلّ على مرجوحيّة الطبيعة بحسب ما عرفت من ظهور تعلّق النهي بالطبيعة المتقيّدة وهو لا يجتمع مع راجحيّة الطبيعة، فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد، فتدبّر جيّداً.

الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان، أي المطلق والمقيّد، مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة.

ففي هذه الصورة إن أحرزت وحدة الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد لأنّه المتفاهم العرفي في مثله، ولا فرق فيه بين كون القيد منفصلاً أو متّصلاً، كما لا تفاوت بين كون منشأ إحراز وحدة الحكم هو وحدة السبب أو غيرها من سائر القرائن.

ودعوى الإجمال فيما إذا كان منشأ إحراز وحدة الحكم غير وحدة السبب، لدوران الأمر بين بقاء المطلق على إطلاقه والتصرّف في المقيّد، إمّا هيئةً بحمل الأمر فيه على الاستحباب، وإمّا مادّةً برفع اليد عن ظاهره في الدخالة، وبين حمل المطلق

على المقيّد، وحيث لا ترجيح بينهما لاشتراك الكلّ في مخالفة الظاهر يتحقّق الإجمال.

مندفعة بأنّ مع إحراز وحدة الحكم كما هو المفروض يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد كسائر الموارد، وذلك لقوّة ظهور المقيّد بالنسبة إلى ظهور المطلق.

وإن لم يحرز وحدة الحكم فمقتضى ظاهر الأمرين أنّهما تكليفان مستقلّان، وحيث لا يمكن اجتماعهما في واحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد، وعليه فلا يكفي امتثال كلّ عن الآخر، بل اللازم في امتثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق المادّة. فتدبّر.

وإن أُحرز تعدّد التكليف مع توافقهما في الإثبات، فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ وتقييد المطلق بغير مورد المقيّد أخذاً بظاهر الأمرين.

ففي مثل أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، يكون المراد من الرقبة في قوله أعتق رقبة هي غير الرقبة التي تكون في رقبة مؤمنة، فلا يجتمع الخطابان بعد حمل المطلق على غير المقيّد في واحد، ومقتضاه هو عدم كفاية امتثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق المادّة.

هذا بخلاف مثل أكرم العالم وأكرم الهاشمي لعدم اجتماع الخطابين في واحد من أوّل الأمر، ويجوز التداخل في امتثالهما، لإطلاق المادّة وعدم تقيّدها بغير مورد الآخر.

الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين، كما إذا ورد لا تشرب المسكر ولا تشرب الخمر.

ففي هذه الصورة مع تعدّد التكليف كما هو ظاهر تعدّد النهي يحمل المطلق على غير المقيّد فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر.

وذلك لامتناع شمول المطلق لمورد المقيّد من جهة لزوم اجتماع حكمين متماثلين في الطبيعة المتقيّدة مع أنّها واحدة. وعليه فلا يكفي امتثال كلّ واحد عن الآخر لعدم

إطلاق مادّة المطلق بالنسبة إلى المقيّد، ولاختصاص المقيّد بمورده. نعم لو أُحرزت وحدة الحكم، فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد، فليس التكليف إلاّ بالمقيّد.

الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين، فمع تعدّد التكليف يمتنع اجتماعهما في واحد، ومع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لا يشمل المطلق لخصوصيّة مورده.

هذا بخلاف ما إذا أُحرزت وحدة الحكم، فإنّ اللازم حينئذٍ هو حمل المطلق على المقيّد إذ ليس في البين إلاّ تكليف واحد وهو التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين، فمع التوافق وتعدّد المطلوب هنا تكليفان مستحبّان، أحدهما متعلّق بالمطلق الذي يشمل غير مورد المقيّد، وثانيهما متعلّق بالمقيّد ولا يشمل المطلق لمورد المقيّد للزوم اجتماع المثلين في واحد.

ومع وحدة المطلوب يحمل المطلق على المقيّد لأظهريّة المقيّد بالنسبة إلى المطلق، ولا يبعد دعوى انصراف المستحبّين في تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحبّ في الشريعة في أُمور يكون مطلوبيّتها عامّة في جميع الأفراد لاشتمالها على الملاك.

الصورة السابعة: هي ما إذا كان الدليلان المثبتان، أحدهما حكم إلزاميّ وهو المطلق، والآخر غير إلزاميّ وهو المقيّد، ففي هذه الصورة يتصرّف في غير الإلزاميّ بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب ولا موجب لرفع اليد عن الحكم الإلزاميّ بغير الإلزاميّ.

الصورة الثامنة: أنّه لا فرق بين الحكم التكليفيّ والوضعيّ، فمع اختلافهما فلا مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات، وأمّا مع توافقهما، فمع وحدة الحكم يقدّم المقيّد على المطلق أيضاً للأظهريّة، مثلاً قوله ﷺ «إغسل ثوبك بالماء مرّتين عند ملاقاة

البول» يقدّم على قوله ﷺ «إغسل ثوبك بالماء إذا لاق بـولاً». لأنّ الحكـم واحـد فيحمل الثاني على الأوّل.

وأمّا إذا لم يكن الحكم واحداً فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد. إذ لا منافاة بينهما كقوله ﷺ «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله «لا تصلِّ في وبر مـا لا يـؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما. ولا وجه لحمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاة بينهما.

الفصل الرابع: في المجمل والمبيّن

والمجمل ما ليس له ظاهر والمبيّن ماله ظاهرو أمّا تفسيره بأنّ المجمل عبارة عمّا لا يكون بحجّة ولايستطرق به إلى الواقع فيقابله المبيّن وهو الذي يستطرق بـه إلى الواقع ففيه إنّه تفسير الشيء بلوازمه.

ثمّ إنّ المجمل لا حجّيّة له إلّا أن يكون له قدر متيقّن فهو بالنسبة إليه حـجّة لظهور اللفظ فيه وجريان أصالة الجدّ بالنسبة إليه وربّما يمكن رفع الإجمال بالرجوع إلى المبيّن.

هذا هو حكم المجمل الحقيقيّ وربّما يكون المجمل مجملاً حكميّاً وهو مـا إذا لم يكن اللفظ مجملاً في نفسه.

ولكن صار مجملاً من ناحية اختلال المراد الجدّيّ من جـهة تخـصيص العـامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين كما إذا ورد أكرم كلّ عالم ثمّ ورد في دليل آخر لاتكرم زيداً العالم والمفروض أنّه مردّد بين الشخصين أي زيد بن خالد وزيـد بـن عمرو مثلاً فيكون المخصّص من هذه الناحية مجملاً ويسري إجماله إلى العامّ حكماً لا حقيقة إذ مع العلم بالتخصيص وإجماله بين الشخصين مع عـدم تـرجـيح في المـبيّن يتعارض أصالة الجدّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهما ولأجل ذلك يعامل مـعه مـعاملة المجمل. نعم لو كان لأحدهما مرجّح فأصالة الجدّ جارية فيه ويعمّه العموم.

ثمّ إنّ الإجمال والبيان كما أفاد في المحاضرات من الأُمور الواقعيّة فالعبرة بهما إنّما هي بنظر العرف فكلّ لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه عندهم فهو مبيّن وكـلّ

لفظ لايكون كذلك سواء كان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلاواسطة بينهما.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية من أنّهما من الأمور الاضافيّة وليسا من الأُمور الواقعيّة بدعوى أنّ لفظاً واحداً مجمل عند شخص لجهله بمعناه ومبيّن عند آخر لعلمه به خطأ جدّاً وذلك لأنّ الجهل بالوضع والعلم به لايوجبان الاختلاف في معنى الإجمال والبيان فجهل شخص بمعنى لفظ وعدم علمه بوضعه له لايوجب كونه من المجمل وإلّا لزم أن تكون اللغات العربيّة مجملة عند الفرس وبالعكس مع أنّ الأمر ليس كذلك.

نعم قد يقع الاختلاف في إجمال لفظ فيدّعي أحد أنّه مجمل ويدّعي الآخر أنّه مبيّن ولكن هذا الاختلاف إنّما هو في مقام الاثبات وهو بنفسه شاهد على أنّهما من الأُمور الواقعيّة وإلّا فلا معنى لوقوع النزاع والخلاف بينهما لو كانا من الأمور الإضافيّة التي تختلف باختلاف الأنظار[1].

ثمّ إنّ عدّة من الألفاظ المفردة تكون في اللغة أو العرف العامّ أو العرف الخاصّ كاصطلاح الشرع مجملة كلفظ الصعيد ولفظ الكعب ولفظ الغناء كما أنّ عدّة من المركّبات تكون كذلك في العرف كقوله لا صلاة لمن لم يقم صلبه فإنّه يدور بين نفي الصحة والكمال.

ففي كلّ مورد لزم أن يرجع إلى فهم العرف فإن كان هناك ظهور عرفيّ فهو وإلاّ يرجع إلى القواعد والأُصول وهي تختلف باختلاف الموارد. نعم لا مجال للرجوع إلى العرف فيما إذا كان الموضوع شرعيّاً وكان مجملاً[2].

ثمّ إنّ المهمل هو ما لايكون المتكلّم في مقام بيان التفصيل وهو ملحق بالمجمل.

---

(١) المحاضرات: ٥/٣٨٧.

(٢) راجع المحاضرات: ٥/٣٨٧.

وذلك لأنّ المهمل كالمجمل ليس له مراد جدّيّ وإن كان له ظهور استعمالي إذ المتكلّم لايكون في مقام الجدّ والبيان ومع عدم كونه في مقام الجدّ والبيان فلايكون حجّة وحيث عرفت أنّ الإهمال خلاف الأصل بعد إحراز كون المتكلّم في مقام بيان أصل الحكم لبناء العقلاء على أنّه في مقام التفصيلات عند الشكّ في ذلك.

فإذا شككنا أنّ المتكلّم في مقام بيان التفصيلات أولا، كان البناء على أنّه في مقام البيان بعد إحراز كونه في مقام بيان أصل الحكم. اللّهمّ إلاّ أن تكون قرينة تدلّ على أنّه لم يكن في مقام التفصيل.

ثمّ لايذهب عليك أنّ الآيات القرآنيّة تكون في مقام الإهمال والإجمال فيما إذا كان موضوعها موضوعاً اختراعياً الذي يحتاج إلى التفصيل لأنّ بيان الخصوصيّات موكول إلى وقت آخر نعم لو لم يذكر تفصيل لذلك لا في الكتاب ولا في السّنّة إلى أن يجيء وقت العمل أمكن التمسّك بالإطلاق المقامي حتّى في الآيات القرآنية.

وأمّا إذا كان موضوعها من الموضوعات العرفيّة كالبيع والجهاد والدفاع ونحوها.

فلا إهمال لوجود البناء على الإطلاق فيما إذا كان المتكلّم في مقام بيان الحكم.

ويشهد لذلك الترغيبات الواردة في الروايات إلى الاستشهاد بالآيات القرآنيّة فإنّها حاكية عن كون الآيات مبنيّة ولا إهمال فيها فلا تغفل.

وقد وقع الفراغ من مباحث الألفاظ في صفر المظفّر ١٤٢١ وله الحمد والشكر واسأل الله أن يوفّقني في بقيّة المباحث والله هو الموفّق.

الخلاصة:

الفصل الرابع: في المجمل والمبيّن

والمجمل هو ما ليس له ظاهر والمبيّن هو ما له ظاهر.

ثمّ إنّ المجمل لا حجيّة له إلاّ بالنسبة إلى القدر المتيقّن وهو ما يكون مراداً منه على كلّ تقدير، لدلالة اللفظ عليه مع جريان أصالة الجدّ.

بل قد يمكن رفع الإجمال عنه بالرجوع إلى المبيّن. هذا كلّه بالنسبة إلى المجمل الحقيقيّ، وقد يكون المجمل مجملاً حكميّاً، وهو الذي ليس في لفظه إجمال، وإنّما صار مجملاً من ناحية اختلال المراد الجدّيّ، كما إذا خصّص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين مثلاً إذا ورد «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد في دليل آخر «لا تكرم زيداً العالم» والمفروض أنّه مردّد بين الشخصين أي زيد بن خالد وزيد بن عمرو، صار العامّ مجملاً من ناحية العلم الاجمالي، بخروج أحدهما، إذ مع العلم الإجمالي، بخروج أحدهما تعارض أصالة الجدّ في كلّ واحد منهما مع أصالة الجدّ في الآخر والمفروض عدم ترجيح بينهما ويعامل معه حينئذٍ معاملة المجمل. نعم لو كان مرجّح لأحدهما بالنسبة إلى الآخر فأصالة الجدّ جارية فيه.

ثمّ إنّ الإجمال كما يكون في المفردات، كلفظ الصعيد، ولفظ الكعب، ولفظ الغناء، فكذلك يكون في المركّبات مثل قولهم «لا صلاة لمن لم يقم صلبه» بناءً على عدم ظهور المقصود منه أنّه نفي الكمال أو نفي الحقيقة.

في مثل هذه الموارد إن كان ظهور عرفيّ فهو، وإلاّ فاللازم هو الرجوع إلى القواعد والأُصول وهي تختلف باختلاف الموارد.

ثمّ الرجوع إلى العرف فيما إذا لم يكن الموضوع شرعيّاً وإلاّ فاللازم هو الرجوع إلى الشرع لأنّه اصطلاح مخصوص به، فلا تغفل.

ثمّ إنّ المهمل، هو ما لا يكون المتكلّم في مقام بيان تفصيله وهو ملحق بالمجمل في الحكم، لأنّهما مشتركان في عدم مراد جدّيّ وإن كان لهما ظهور استعماليّ.

ومع عدم كونهما في مقام الجدّ فلا يكونان حجّة. إلاّ أنّ الإهمال بعد إحراز كون المتكلّم في مقام بيان أصل الحكم خلاف الأصل لبناء العقلاء حينئذٍ على أنّه في مقام بيان التفصيلات.

ثمّ إنّ الآيات الكريمة، إن كانت موضوعاتها أُموراً اختراعيّة، التي تحتاج إلى التفصيل، تكون في مقام الإهمال بالنسبة إلى تلك الموضوعات.

نعم لو لم يذكر تفصيل له لا في الكتاب ولا في السنّة إلى أن يجيء وقت العمل، أمكن التمسّك بالإطلاق المقامي.

هذا بخلاف ما إذا كانت موضوعاتها من الموضوعات العرفيّة كالبيع والشراء ونحوهما، فلا إهمال فيها لوضوح معانيها عند العقلاء، ويمكن الأخذ بالإطلاق فيما إذا كان المتكلّم في مقام بيان أصل الحكم وشكّ في الإهمال وعدمه كسائر موارد الإطلاقات، ويشهد لذلك الترغيب إلى الاستشهاد بالآيات القرآنيّة في الروايات والله هو الهادي.

المقصد السادس

في الأمارات والحجج المعتبرة

شرعاً أو عقلاً

ويقع الكلام في مقدّمة و أبواب و فصول:

المقدّمة، و هنا أُمور:

الأمر الأوّل: أنّ هذا المقصد يبحث فيه عن حجّيّة أُمور و عدمها كالقطع و العلم التفصيليّ والإجماليّ والظنون الخاصّة والمطلقة كالأمارات والطرق والإجماع والشهرة و غير ذلك و بعبارة أُخرى: أنّ البحث في المقام بحث عن ثبوت الكبريات الكلّية التي تصلح لأن يحتجّ بها في الفقه، كما أنّ البحث في أكثر مسائل المقاصد السابقة بحث صغرويّ كالبحث عن ثبوت الدلالة الوضعيّة أو اللفظيّة كمدلول المشتقّات و الأوامر و النواهي و مفاهيم القضايا و مفاد أدوات العموم أو كالبحث عن حكم العقل في مثل اجتماع الأمر و النهي؛ إذ بعد فرض ثبوت هذه الدلالات و الأحكام تكون حجّيّتها محتاجة إلى البحث عنها في هذا المقصد. و بهذا الاعتبار أمكن أن يقال: إنّ المباحث السابقة تكون من المبادئ؛ لأنّها بحث عن صغريات الحجّة دون مباحث هذا المقصد فإنّها من الكبريات الكلّيّة التي هي حجّة في الفقه و يصحّ أن يحتجّ بها على الحكم الكلّيّ الفقهي.

الأمر الثاني: أنّ موضوع علم الأصول هو ما يصلح لأن يحتجّ به على الحكم الكلّيّ الفقهي، و هذا هو الّذي ينطبق على جميع موضوعات مسائل العلم كالقطع و الخبر و الشهرة و الإجماع و الظنون المطلقة و الخبرين المتعارضين و غيرها؛ لأنّ كلّها ممّا يصلح للاحتجاج بها على الحكم الكلّيّ الفقهي.

ثم إنّ المراد من هذا الموضوع ليس خصوص الحجّة بمعناها المنطقي كما أنّه ليس

خصوص الكبرى القياسي كما ذكره أكثر الأصوليّين بعنوان الموضوع الأصولي، بل هو أعمّ منها، و هو الأنسب بالغرض من تدوين فنّ الأُصول فإنّه هو البحث عمّا يفيد في مقام الاحتجاج بين الموالي و العبيد.

و عليه فالحجّة بالمعنى المذكور يطلق على القطع كما تطلق على الظنّ المعتبر لصلاحيّة كلّ واحد للاحتجاج به كما لايخفى. و لقد أفاد و أجاد في نهاية الأُصول حيث قال: إنّ مبحث القطع من مسائل الأُصول؛ لأنّ موضوع علم الأصول هو عنوان الحجّة في الفقه و عوارضها المبحوث عنها في الأُصول عبارة عن تعيّناتها و تشخّصاتها الخارجة عنها مفهوماً المتّحدة معها خارجاً كخبر الواحد و الكتاب و غيرهما من الحجج و لانعني بالحجّة ما يقع وسطاً للإثبات كما عرفته و نسب إلى المنطقيّين أيضاً مع أنّ المنطقي يطلقها على مجموع الصغرى و الكبرى لا على الأوسط فقط.

و كيف كان فليس مرادنا بالحجّة التي نجعلها موضوع علم الأُصول ذلك، بل المراد بها ما يحتجّ به الموالي على العبيد و العبيد على الموالي في مقام الامتثال و المخالفة(١).

و ممّا ذكر يظهر ما في فرائد الأصول حيث قال: إنّ إطلاق الحجّة على القطع ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً؛ لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر و يصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا الظنّ حجّة أو البيّنة حجّة أو فتوى المفتي حجّة يراد به كون هذه الأُمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلّقاتها، فيقال هذا مظنون الخمريّة و كلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه، و كذلك قولنا هذا الفعل ما أفتى المفتي بتحريمه

(١) نهاية الأُصول ٢: ٢٩٦.

أو قامت البيّنة على كونه محرّماً و كلّما كان كذلك فهو حرام. و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بوجوب شئ فيقال هذا واجب و كل واجب يحرم ضدّه أو يجب مقدّمته (ولايقال هذا معلوم الوجوب و كلّ معلوم الوجوب يكون كذا لأنّ آثار الأحكام مترتّبة على نفس الأحكام لاعلى العلم بها) و كذلك العلم بالموضوعات فإذا قطع بخمريّة شئ فيقال هذا خمر و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه، و لا يقال هذا معلوم الخمريّة و كلّ معلوم الخمريّة حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر. و الحاصل: أنّ كون القطع حجّة غير معقول؛ لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع. هذا كلّه بالنسبة إلى متعلّق القطع و هو الأمر المقطوع به. و أمّا بالنسبة إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه فيقال: إنّ الشئ المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، و حينئذٍ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم و إن لم يطلق عليه الحجّة؛ إذ المراد بالحجّة في باب الأدلّة ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً لالحكم آخر كما إذا رتّب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً لا على نفس الخمر و كترتّب وجوب الإطاعة على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي[1].

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الحجّة في المقام هو مايصلح لأن يحتجّ به و هو أعمّ من معناها المنطقي، و بهذا المعنى يكون القطع أيضاً حجّة؛ لأنّه ممّا يصلح لأن يحتجّ به بين العبيد والموالي و ممّا يثبت به الحكم الشرعيّ الكلّيّ الفقهي، و غالبيّة كون الحجّة وسطاً للإثبات لا توجب أن تكون معنى الحجّة هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي، هذا مضافاً إلى أنّه لو كان معنى الحجّة هو الوسط للاثبات بمعناه المنطقي فلا تشمل الظن أيضاً فإنّ وجوب الاجتناب مثلاً إنّما هو حكم لنفس الخمر لا للخمر

---

(١) فرائد الأصول: ٢/ـ٣ (ط ـقديم).

المظنون، فإنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعيّة لا المقيّدة بالظنّ، فالظنّ أيضاً لا يقع وسطاً للإثبات بمعناه المنطقي، بل هو واسطة لإثبات الحكم بمعناه الأُصولي و يصحّ أن يحتجّ به. و عليه ـ كما في تهذيب الأُصول ـ و القطع و الظنّ يشتركان في كون كلّ واحد منهما أمارة على الحكم و موجب لتنجّزه و صحّة العقوبة عليه مع المخالفة إذا صادف الواقع(١).

و دعوى: أنّ القطع بالحكم عين وصوله حقيقة إلى المكلّف، و لا يتوقّف العلم بفعل المكلّف من حيث الاقتضاء و التنجيز ـ و هو علم الفقه ـ على منجّزيّة القطع ليكون نتيجة البحث مفيدة في الفقه بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجّة فانّه ليس وصولاً حقيقياً للحكم، فلابدّ من كونه وصولاً تنزيلياً أو وصولاً من حيث الأثر و هو المنجزية، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلّف على ثبوت وصوله تنزيلاً أو من حيث الأثر و هو المبحوث عنه في علم الأُصول، و كذا البحث عن منجّزيّة العلم الإجمالي و استحقاق العقوبة على التجرّي؛ فإنّه خارج عن مسائل الفنّ على جميع التقادير نعم إذا كان البحث في التجرّي بحثاً عن تعنون الفعل المتجرّى به بعنوان قبيح ملازم لقاعدة الملازمة للحرمة شرعاً دخل في مسائل الفنّ لكنّه لم يكن بهذا العنوان في الكتاب و غيره(٢).

مندفعة: بما عرفت من أنّ الظنّ لم يؤخذ بنحوالجزء للموضوع؛ لأنّ وجوب الاجتناب لنفس الخمر لا للخمر المظنون بل هو واسطة تعبّديّة لإيصال الحكم، و هو مشترك مع العلم و القطع في الايصال، و إنّما الفرق بينهما في أنّ حجّيّة الظنّ محتاجة إلى جعل بخلاف القطع فإنّ حجّيّته ذاتيّة بناء على عدم إمكان جعل الحجّيّة. فكما أنّ

---

(١) تهذيب الأُصول ٢: ٥.

(٢) نهاية الدراية ٢: ١.

الظنّ المعتبر حجّة في الفقه فكذلك القطع بالحكم حجّة في الفقه، و كما أنّ الظنّ المعتبر منجّز للحكم الواقعي فكذلك يكون القطع منجّزاً للحكم الواقعيّ أيضاً. و لا ضير في ذلك وجود التلازم بين القطع و المنجّزيّة بناء على عدم إمكان جعل الحجّيّة و عدم وجود التلازم بين الظنّ و المنجّزيّة إلاّ بالتنزيل و التعبّد.

و دعوى عدم توقّف العلم بالاقتضاء و التنجيز على منجّزيّة القطع، كماترى؛ لأنّ اتّحاد القطع و المنجّزيّة بناء على عدم إمكان جعل الحجّيّة لا يوجب عدم توقّف العلم بالاقتضاء و التنجيز على منجّزيّة القطع؛ إذ العلم بالوصول حينئذٍ متحد مع منجّزيّة العلم و القطع، فكما أنّ الوصول متوقّف على العلم و القطع فكذلك الاقتضاء و التنجيز. هذا، مضافاً إلى أنّه لو قلنا بأن المنجّزيّة ليست بذاتيّة بل هي من الأحكام العقلائيّة فالأمر أوضح.

و أمّا ما يقال: من أنّ مبحث القطع ليس من مسائل علم الأصول؛ لأنّ المسألة الأصوليّة هي ما تكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفة الفعليّة، و أما القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفة. و إن شئت قلت: إنّ المسألة الأصوليّة ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضمّ إليها صغراها انتجّت حكماً فرعيّاً، و من الظاهر أنّ القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم بل هو بنفسه نتيجة، و بالجملة القطع بالحكم ليس إلاّ انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدمة لانكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الأصوليّة؟![1].

ففيه: أنّ التعاريف المذكورة لموضوع علم الأُصول تعاريف تقريبيّة و غالبيّة، و من جملتها هو التعريف بأنّ موضوع علم الأُصول هو القواعد المهّدة لأن تقع في الكبرى القياسي لاستنتاج الحكم الكلّيّ الفقهي؛ لأنّ موضوع علم الأصول هو

(١) مصباح الأصول ٢ :٥.

مايصلح لأن يحتجّ به في الفقه، و هو لايختصّ بالقواعد الممهّدة المذكورة بل أعمّ منها وأنسب بغرض التدوين و هو ما يفيد في مقام الاحتجاج بين الموالي و العبيد، و عليه فحصر مسائل علم الأُصول فيما يكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية لا وجه له، فتدبّر جيّداً.

الأمر الثالث: أنّ المقصد السادس في بيان حجّيّة القطع و الأمارات كما أنّ المقصد السابع في بيان الأصول العمليّة، و عليه فموضوعهما لايتداخلان لتباينهما، إذالمقصد السادس لا يشمل الأُصول العملية كما أنّ المقصد السابع لا يشمل القطع و الأمارات.

ثم إنّ الشيخ الأعظم قبل أن يشرع في المقاصد ذهب إلى تقسيم كتابه المشتمل على المقاصد إلى ثلاثة أقسام من أحكام القطع و الظنّ و الشكّ.

و كأنّه أراد بذلك بيان فهرست لكتابه، قال: فاعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعيّ فإمّا أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظنّ؛ فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل و تسمّى بالأُصول العمليّة، و هي منحصرة في الأربعة؛ لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا و على الثاني فإمّا أن يمكّن الاحتياط أم لا و على الأوّل فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلّف به فالأوّل مجرى الاستصحاب و الثاني مجرى التخيير و الثالث مجرى أصالة البراءة و الرابع مجرى قاعدة الاحتياط... إلى أن قال: فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأوّل في القطع و الثاني في الظن و الثالث في الأُصول العمليّة المذكورة التي هي مرجع عندالشكّ(١).

و هذا التقسيم تقسيم لكتابه باعتبار اشتماله على المقاصد المتعرّض فيها بالنسبة

(١) فرائد الأُصول: ٢. ط ـ قديم.

ا إلى الحكم الواقعي، و قد عدل في الكفاية عن هذا التقسيم و جعله تقسيماً ثنائيّاً باعتبار جعل الحكم المتعلّق للقطع أعمّ من الواقعيّ و الظاهري لعدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلّقاً بالحكم الواقعي و قال: فاعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ فإمّا أن يحصل له القطع به أولا؟ و على الثاني لابدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لوحصل له و قد تمّت مقدّمات الإنسداد على تقدير الحكومة، وإلاّ فالرجوع إلى الأُصول العقليّة من البراءة و الاشتغال و التخيير(١).

و لا يخفى عليك أنّ التقسيم المذكور تقسيم لمحتوى الكتاب، أيضاً ولكن ذكر هذا التقسيم بعد المقصد السادس الذي يكون مختصّاً ببيان الأمارات غير مناسب؛ لما عرفت من اختصاص المقصد السادس بالأمارات، فلا وجه لذكر الأُصول العمليّة من تقسياته، فالأولى هو ذكر هذا التقسيم قبل المقصد السادس في ابتداء الكتاب كما ذكره الشيخ كذلك، هذا، مضافاً إلى أنّ عدم اختصاص أحكام القطع بالحكم الواقعي لا يوجب الإلزام بالتقسيم الثنائي لجواز التقسيم الثلاثي بتفكيك الأمارات عن الأُصول العمليّة النقليّة، بل ذكر الأُصول العملية النقلية على حدّة يكون أنسب.

و عليه فلا إشكال في تقسيم الشيخ عدا ما يقال في مجرى الاستصحاب من أنّه لا يختصّ بالأحكام الإلزاميّة؛ لجريان الاستصحاب في الوضعيّات و الموضوعات الخارجيّة و الأحكام التكليفيّة غير الإلزاميّة، مع إمكان أن يقال إنّ المراد من التكليف هو الأعمّ من الإلزاميّ و الوضعي و أن يكون بنفسه حكماً تكليفيّاً أو موضوعاً للحكم التكليفي.

و عدا ما يقال في مجرى البراءة من أنّ جعله مطلق ما إذا لم يعلم بالتكليف

---

(١) الكفاية ٢: ٥، ط ـ قديم.

منظور فيه؛ لتنجّز التكليف بالدليل الخاصّ على الاحتياط في بعض الموارد كمورد الدماء و الفروج بل الأموال، مع أنّه لاعلم بالتكليف.

و يمكن أنّ يقال: إنّ المراد من العلم هو العلم بالطريق، فالمقصود من جعل مجرى البراءة مطلق ما إذا لم يعلم التكليف هو مطلق ما إذا لم يقم طريق على التكليف.

و عدا غير ذلك ممّا قيل أو يمكن أن يقال مع إمكان الجواب عن القيل و القال، ولكن لامجال للتفصيل مع عدم اقتضاء الحال.

الخلاصة:

المقدّمة وهنا أمور

الأمر الأوّل: أنّ البحث في هذا المقصد، يكون حول ثبوت كبريات كلّيّة الّتي تصلح، لأن يحتجّ بها في الفقه، كحجّيّة القطع والعلم التفصيلي والإجمالي والظّنون الخاصّة والمطلقة. وهذا المقصد ممّا يحتاج إليه، لأنّ أكثر المباحث السّابقة في المقاصد الماضية يكون من صغريات هذا المقصد كالبحث عن ثبوت الدلالة الوضعيّة أو اللّفظيّة، كمدلول المشتقّات والأوامر والنواهي و مفاهيم القضايا ومفاد أدوات العموم وغير ذلك من المباحث. فإنّ هذه الأمور بعد ثبوتها وإحرازها صغريات بالنّسبة إلى كبرى حجّيّة الظّهورات الّتي هي من الظّنون الخاصّة. وهكذا حكم العقل باجتماع الأمر والنّهي وغير ذلك حتّى المباحث العقليّة صغريات بالنّسبة إلى كبرى حجّيّة الأحكام العقليّة، فهذا المقصد ممّا لابدّ منه في مقام الاحتجاج والإثبات، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أنّ موضوع علم الأُصول كما مرّ هو ما يصلح لأن يحتجّ به على الحكم الكلّيّ الفقهي، وهذا هو الّذي ينطبق على جميع موضوعات مسائل علم الأُصول، كالقطع والظنّ وغيرهما وليس المراد من الحجّيّة هو خصوص الحجّة بمعناها المنطقيّ أي الوسط الّذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، بل المراد منها هو ما يصلح لاحتجاج الموالي على العبيد وبالعكس، وعليه فتخصيص الحجّة بالوسط المذكور منظور فيه، لأنّ ما يصلح للاحتجاج بين الموالي والعبيد أعمّ من ذلك وبهذا المعنى يكون القطع أيضاً حجّة، لأنّه ممّا يصلح لأن يحتجّ به بين العبيد والموالي وإن لم

يكن بمعنى الوسطيّة حجّة، لأنّ القطع اذا تعلّق بوجوب شيء، مثلاً يقال هذا واجب وكلّ واجب يحرم ضدّه أو يجب مقدّمته. ولا يقال هذا معلوم الوجوب وكلّ معلوم الوجوب يكون كذا، لأنّ آثار الأحكام مترتّبة على نفس الأحكام لا على العلم بها، وكذلك العلم بالموضوعات، فإنّه إذا قطع بخمريّة شيء، يقال «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنها»، ولا يقال «هذا معلوم الخمرية وكلّ معلوم الخمريّة حكمه كذا» لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا للعلم بها، نعم يجوز أخذ القطع موضوعاً لحكم آخر ويقال إنّ الشّيء المعلوم بوصف كونه معلوماً يكون حكمه كذا فالعلم حينئذ يكون وسطاً بمعناه الاصطلاحي لثبوت الحكم الآخر. هذا مضافاً إلى أنّه لوكان معنى الحجّة هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي لا تشمل الظّنون الخاصّة والمطلقة كما لا تشمل القطع بالشّرح الماضي، لأنّ الأحكام تعلّقت بالعناوين الواقعيّة لا بقيد الظّن أو العلم بها، فالظّن والعلم لا يكونان أوساطاً، ومع ذلك يصحّ أن يحتجّ بهما، كما لا يخفى.

ودعوى خروج البحث عن القطع عن مسائل علم الأُصول التي تكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفة العقليّة، لأنّ القطع بالوظيفة بنفسه نتيجة، لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفة.

مندفعة بأنّ التعاريف المذكورة لموضوع علم الأُصول، تعاريف تقريبيّة وغالبيّة، والموضوع الحقيقيّ لعلم الأُصول هو ما يصلح؛ لان يحتجّ به في الفقه وهو لا يختصّ بالقواعد المذكورة بل هو أعمّ منها وأنسب بغرض التدوين، وهو ما يفيد في مقام الاحتجاج.

الأمر الثالث:

أنّ موضوع المقصد السّادس وهو القطع والأمارات مباين مع موضوع المقصد السّابع، وهو الأُصول العمليّة، ومع المباينة لاوجه لجعل أحدهما مقسماً للأخر. نعم لا بأس بجعل الكتاب المشتمل على المقاصد مقسماً لأحكام القطع والظّنّ والشّكّ وهو

يرجع إلى بيان فهرست للكتاب، كما فعله شيخنا الأعظم ﷺ في فرائد الأُصول، حيث ذهب قبل أن شرع في المقاصد إلى تقسيم كتابه إلى ثلاثة أقسام، من أحكام القطع والظنّ والشكّ.

ولا إشكال عليه، وإنّما الإشكال على صاحب الكفاية، حيث ذكر التقسيم بعد المقصد السادس الّذي يكون مختصّاً بالأمارات، وهو كما ترى لمباينة موضوعه مع موضوع المقصد السابع، وهو الأُصول العمليّة، فتدبّر جيّداً.

الباب الأوّل: في القطع، و فيه فصول:

الفصل الأوّل
في القطع، و يقع البحث فيه من جهات:

الجهة الأُولى: أنّ القطع يكون بنفسه طريقاً إلى الواقع، و ليس هذه الطريقيّة قابلة للجعل مطلقاً سواء كان الجعل بسيطاً و هو الجعل المتعلّق بمفعول واحد كجعل طريقيّة القطع أو مركّباً و هو الجعل المتعلّق بمفعولين كجعل القطع طريقاً لااستقلالاً و لا تبعاً. و الدليل لذلک هو أنّ الطريقيّة عين ذات القطع، و لا يتصوّر الجعل في الذات و الذاتيّات كما لامعنى لجعل الانسان حيواناً و ناطقاً؛ لانّ وجدان الشيّ لذاته و ذاتيّاته ضروريّ، فلا يحتاج إلى جعل جاعل؛ نعم يصحّ تعلّق الجعل البسيط بوجوده، فيجوز إيجاد القطع استقلالاً أو إيجاد المعدّات و المقدّمات الموجبة للقطع.

و يشكل ذلک بأنّ الذاتي ما لا ينفكّ عن ملزومه و لايفترق عنه و القطع قد يصيب و قد لا يصيب، و معه كيف يمكن عدّ الكاشفيّة و الطريقيّة من ذاتيّاته. و القول بأنّه في نظر القاطع كذلک لا يثبت كونها من لوازمه الذاتيّة، لأنّ الذاتي لا يختلف في نظر دون نظر(١).

يمكن أن يقال كشف القطع عن المقطوع في نظر القاطع لا يختلف في نظر دون

(١) تهذيب الأصول ٢: ٨.

نظر مادام القطع موجوداً عندالقاطع و عدم إصابته بالنسبة إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف بل هو في عين كاشفيّته يكون جهلاً مركّباً و الكاشفيّة المذكورة تكون من ذاتيّات القطع و لا يمكن فرض وجود القطع مع عدمها و إلاّ لزم الخلف في كونه ذاتيّاً له كما لا يخفى.

الجهة الثانية: أنّ القطع بعدما عرفت من كونه عين الطريقيّة و الكاشفيّة هل تكون حجّيّته ذاتيّة أم لا؟

هنا أقوال:

أحدها: ما في الكفاية من أنّ حجّيّة القطع من اللوازم حيث قال: و تأثيره أي القطع في ذلك أي في تنجّز التكليف و استحقاق العقوبة على المخالفة لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم، ولاحاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان.(١)

و توضيح ذلك: أنّ استحقاق العقاب مترتّب بحكم العقل على مخالفة المولى؛ لكون المخالفة هتك لحرمته. فالسبب للاستحقاق المذكور هي مخالفة التكليف، و لكن من المعلوم أنّ مخالفة التكليف المجهول لا توجب استحقاق العقاب بحكم العقل بل الشرط في تاثيرها في ذلك هو القطع بالتكليف و انكشافه له. فالقطع شرط في تأثير المخالفة في حكم العقل باستحقاق العقوبة. فهذا الشرط كسائر الشروط التكوينيّة لايتوقّف تأثيره على شيء آخر غير وجود المقتضي، فإذا انضمّ إلى المقتضي فالتأثير لازم قهراً كما لايخفى(٢).

و ذلك ممّا يشهد به الوجدان، و لايتوقّف تأثير القطع في التنجيز على جعل عقلائيّ أو شرعيّ، بل القطع و الكشف يجعل المخالفة المذكورة التي هي هتك لحرمة

---

(١) الكفاية ٢: ٨.

(٢) راجع نهاية الدراية ٢: ٥.

المولى داخلة في عنوان الظلم، و قبح الظلم و حسن العدل ليسا بمجعولين؛ لأنّهما ممّا يدركه العقل، و لذا نقول بوجود هذا الإدراک قبل وجود المجتمع البشري؛ لملائمة العدل مع العقل و منافرة الظلم للعقل، فلو فرض الإنسان منفرداً أدرک أنّ مخالفة المولى في التكاليف يوجب استحقاق العقوبة من دون حاجة إلى بناء من العقلاء أو ورود نصّ من الشارع. ولاينافي ذلک توقّف كيفيّة العقوبة أو كمّيّتها على بيان شرعيّ كما لايخفى.

و كيف كان فلا حاجة في إثبات كون التنجّز من اللوازم القهريّة للقطع بالاستدلال كما في الدرر بلزوم التسلسل لوقلنا باحتياج ذلک إلى الجعل حيث قال: إنّ الحقّ عدم احتياجه إلى الجعل، فإنّه لو قلنا باحتياجه إليه لزم التسلسل؛ لأنّ الأمر بمتابعة هذا القطع لايوجب التنجّز بوجوده الواقعي بل لابدّ فيه من العلم، و هذا العلم أيضاً كالسابق يحتاج في التنجّز إلى الأمر، و هكذا.

مضافاً إلى أنّه لو فرضنا إمكان التسلسل لايمكن تنجيز القطع؛ لعدم الانتهاء إلى ما لا يكون محتاجاً إلى الجعل. و هذا واضح.[(١)]

هذا مضافاً إلى ما فيه من إمكان أن يقال إنّ التسلسل ممنوع لو فرضت القضيّة طبيعيّة؛ لأنّها عمّت نفسها، فالجعل الشرعي بقوله مثلاً اتّبع قطعک بالأمر يشمل قطعه أيضاً بقوله اتّبع قطعک بالأمر، و مع الشمول المذكور لاحاجة في تنجيز القطع بقوله اتّبع قطعک بالأمر إلى الأمر الجديد، كما لاحاجة في شمول كل خبرى صادق لنفسه إلى قضيّة أخرى؛ ولذا أورد عليه في نهاية الدراية بأنّ توهّم لزوم التسلسل مدفوع بأنّه لو فرضت القضيّة طبيعيّة لعمّت نفسها أيضاً من دون لزوم التسلسل[(٢)].

(١) الدرر ٢: ٣٢٥.

(٢) نهاية الدراية ٢ :٥.

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده الشيخ الأعظم ﴿ره﴾ حيث قال: ثم ما كان منه أي القطع طريقاً لايفرق فيه بين خصوصيّاته من حيث القاطع و المقطوع به وأسباب القطع و أزمانه إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتّب عليه أحكام متعلّقه[١].

و قال أيضاً: قد عرفت أنّ القاطع لايحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلّة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلک كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمراً و قام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلک الشيء[٢].

فلا يتوقّف حجّيّة القطع على جعل شرعيّ أو عقلائي، بل العقل يدلّ على تأثير القطع في ترتّب استحقاق العقوبة على مخالفة المولى كما لايخفى.

وأمّا ما قيل من أنّ الأثر العقليّ للقطع و هو المنجّزيّة لا أساس له؛ لأنّ العقاب الثابت بعنوان التأديب كالعقاب الدنيوي لا يحكم العقل بثبوته في الآخرة لأنّه لغو محض، و الثابت بعنوان آخر من الإلتزام بتجسّم الأعمال أو تكميل النفس أو مصلحة نوعيّة للعالم الأخروي لا دخل لحكم العقل فيه، بل هو يدور سعة وضيقاً و تحديداً لموضوعه مدار الدليل النقلي. و عليه فيبطل القول بالالتزام بحكم العقل باستحقاق العقاب و منجّزيّة القطع خصوصاً لمن يلتزم بأنّ استحقاق العقاب من باب تطابق آراء العقلاء حفظاً للنظام[٣].

فضعفه ظاهر، لأنّ القطع بالعقاب الأخرويّ له فائدة واضحة في الدنيا؛ إذ بعد القطع بوقوعه ينزجر الإنسان في كثير من الأحيان عن ارتكاب المخالفة و يؤدّب في حياته الدنيويّة، و هذا كافٍ في الفائدة و عدم اللغويّة. و لا يلزم في تأثير القطع في

---

(١) فرائد الأصول :٣. ط ـ قديم.

(٢) فرائد الأصول :٤. ط ـ قديم.

(٣) منتقى الأصول ٤: ٢٧ ـ ٢٩.

المنجّزيّة أن يكون الحاكم بكيفيّة العقاب هو العقل، بل يكفي أن يحكم العقل بمجرّد استحقاق العقوبة، و أمّا كيفيّتها و زمان العقوبة و مكانها يمكن العلم بها من طريق النقل و أخبار الصادق المصدّق كما لايخفى.

و هكذا لا مجال لما قيل من أنّ صفة المنجّزيّة للقطع ليست ذاتيّ باب الكلّيّات الخمس و لا الإعراض اللازمة، بل لو ثبتت له فإنّما هي من الأحكام التي يحكم بها له العقل العمليّ الذي وظيفته الحكم فيما يتعلّق بتنظيم أمور الأشخاص و الجوامع؛ إذ يحكم بها العقلاء بما أنّهم عقلاء لهم هذا العقل العملي[1].

و ذلک لما عرفت من أنّ حكم العقل باستحقاق العقوبة للمخالفة و استحقاق المثوبة للطاعة ليس من ناحية تنظيم أمور المجتمعات، بل العقل حاكم به ولو لم يكن نظام و مجتمع و إنّما هو من جهة ملائمة العدل للعقل و منافرة الظلم له، و هذا الحكم من العقل من البديهيّات العقليّة بعد وجود القطع بالحكم و مترتّب عليه قهراً.

و عليه فالمنجّزيّة ليست من ذاتيّات القطع أو من لوازم ماهيّة القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا قطع الإنسان بحكمٍ حكم العقل بالتنجيز أي استحقاق العقوبة من جهة مخالفة الحكم و التكليف.

ثمّ لا يخفى عليک أنّ ظاهر العبارات أنّ المعذّريّة أيضاً من لوازم وجود القطع كالمنجّزيّة؛ إذ العقل يدرک عدم صحّة عقاب العامل بقطعه عند مخالفة قطعه مع الواقع.

و لكن أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد﴿﴾ بأنّ ثبوت العذر على تقدير عدم الإصابة لايكون من أحكام القطع؛ لأنّ المعذورية إنّما هو بسبب الجهل بالواقع و عدم

---

(١) تسديد الأُصول ٢: ٧.

الطريق إليه، لابسبب القطع بالخلاف.[١]

و يمكن أن يقال: إنّ الجهل بالواقع في صورة عدم إصابة القطع للواقع متّحد مع القطع، و لذا يكون القطع المذكور جهلاً مركّباً، و مع الاتّحاد لا مانع من إستناد المعذّرية إلى القطع كما تستند المنجّزيّة إليه فتدبّر جيّداً.

و ثانيها: ما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني‌ من أنّ استحقاق العقاب ليس من الآثار القهريّة و اللوازم الذاتيّة لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليّة من العقلاء لما سيأتي عمّا قريب إن شاءالله تعالى أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، و قضيّته غير داخلة في القضايا الضروريّة البرهانيّة، بل داخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفة أمر المولى هتك لحرمته و هو ظلم عليه و الظلم قبيح أي ممّا يوجب الذمّ و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطيّة جعلي عقلائيّ لا ذاتي قهري كسائر الأسباب الواقعيّة و الآثار القهريّة... إلى أن قال: و حيث عرفت أنّ الحجّيّة بمعنى المنجّزيّة من اللوازم الجعليّة العقلائية فبناءً على أنّ جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجّزيّة للقطع شرعاً من دون لزوم محذور.[٢]

و يمكن أن يقال: إنّ المشهورات بالمعنى الأخصّ هي القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلاّ الشهرة و عموم الاعتراف بها، فلا واقع لها وراء تطابق الآراء عليها بحيث لوخلّي الإنسان و عقله المجرّد لا يحصل له حكم بهذه القضايا كاستهجان إيذاء الحيوان لالغرض. و هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه في مثل المقام؛ لأنّ استحقاق

(١) معتمد الأصول: ٣٧٣.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٥.

العقاب على مخالفة التكليف المعلوم من جهة كونها هتكاً للمولى لايحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرک لذلک و لو لم يكن اجتماع، كما أنّ حسن العدل و قبح الظلم ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يلزم اختلال للنظام لملائمة العدل مع القوّة العاقلة و منافرة الظلم معها.

و الملائمة و المنافرة للقوّة العاقلة تكفي في إدراج القضيّة في اليقينيّات. و عليه فعدم الاحتياج إلى تطابق الآراء ممّا يشهد على أنّه ليس من القضايا المشهورة بالمعنى الأخصّ، و أمّا بالمعنى الأعمّ فلا مانع منه، لأنّها هي التي تطابقت على الإعتقاد بها آراء العقلاء كافّة و إن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد المذكور كون القضيّة من اليقينيّات.

هذا، مضافاً إلى ما في مصباح الأصول من أنّ الأوامر الشرعيّة ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام؛ فإنّ أحكام الحدود و القصاص و إنْ كانت كذلک و الواجبات الماليّة و إنْ أمكنت أن تكون كذلک إلّا أنّ جلّاً من العبادات كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين لاربط لها بحفظ النظام أصلاً.(١)

أللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّه يكفي في بناء العقلاء ترتّب حفظ النظام على رعاية نفس القطع دون الظنّ و الوهم و الاحتمال. و عليه فلا وجه لملاحظة ارتباط المقطوع مع حفظ النظام، فتأمّل فالعمدة في ردّ هذا القول هو ما ذكرناه.

ثالثها: هو ما ذهب إليه في مصباح الأصول من أنّ الصحيح هو أن يقال: إنّ حجّيّة القطع من لوازمه العقليّة، بمعنى أنّ العقل يدرک حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرک صحّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه و عدم صحّة عقاب العامل بقطعه و لو كان مخالفاً للواقع من دون حكم العقل بإلزام أو تحريک و بعث. و إدراک العقل ذلک

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٦.

لا يكون بجعل جاعل أو بناءٍ من العقلاء لتكون الحجّيّة من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعيّة الأزليّة كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقليّة.

و الفرق بين القول الثالث و الأوّل في حكم العقل و عدمه، فإنّ القول الأوّل يشتمل على الحكم دون القول الثالث، و لذا قال في مصباح الأصول: أنّ العقل شأنه الإدراک ليس إلّا، و أمّا الإلزام و البعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم الإنسان يتحرک نحو ما يراه نفعاً له و يحذر ممّا يراه ضرراً عليه. و ليس ذلک بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس، و لااختصاص له بالإنسان، بل الحيوان أيضاً بفطرته يحبّ نفسه و يتحرّک إلى ما يراه نفعاً له و يحذر ممّا أدرک ضرره. و بالجملة حبّ النفس و إن كان يحرّک الإنسان إلى ما قطع بنفعه إلاّ أنّه تحريک تكوينيّ لا بعث تشريعي[1].

و لا يخفى عليک أنّ العقل يدرک قبح مخالفة المولى في أوامره و نواهيه كما يدرک حسن الإطاعة و العمل بها، و هذا الإدراک من جهة إدراكه حسن العدل و قبح الظلم؛ إذ المخالفة هتک للمولى و الهتک ظلم كما أنّ الإطاعة و العمل بأوامره و نواهيه مراعاة لحقوق المولى و عدل.

التحسين و التقبيح لايصدران إلّا من العاقل بما هو عاقل، فإذا قطع العاقل بخطاب من خطابات المولى يدرک استحقاق العقوبة لمخالفته و ضرورة ترتّبه عليها، و هذا الإدراک التقبيحي او التحسيني يوجب تحريكه نحو الإطاعة و ترک المخالفة. و لا فرق في ذلک بين أن يأمر العقل بذلک و يبعث و يحرّک أو لا، فإنّ نفس التقبيح و التحسين يفعل ما يفعل الإلزام و البعث و لاحاجة إليهما، و لكن ذلک على كلّ تقدير

(١) مصباح الأصول ٢: ١٦.

لا يشابه حركة الحيوان بفطرته و غريزته؛ فإنّ الإطاعة و ترک المخالفة بعد التقبيح و التحسين مسبو قتان بالإدراک العقلي، بخلاف حركة الحيوان فإنّها ليست كذلک. فلا وجه لتشبيه المقام بالحركات الغريزيّة الحيوانيّة؛ فإنّها ليست منبعثة عن القوّة العقلائيّة، بل حركة الإنسان نحو الإطاعة و ترك المخالفة حركة إدراكيّة لسبق إدراكه ضرورة ترتّب استحقاق العقوبة للمخالفة. و لا ضير بعد درک ضرورة الترتّب في أنّ العقل يأمر و ينهى أولا يأمر و لا ينهى، بل يترتّب على درک الضرورة فائدة الأمر و النهي أيضاً. فلا تغفل.

الجهة الثالثة: في أنّه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أولا؟

قال الشيخ الأعظم‌ ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنّه مستلزم للتناقض، فإذا قطع بكون مائع بولاً من أيّ سبب كان فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأنّ المفروض أنّه بمجرّد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعني قوله هذا بول و كلّ بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنه لايجب الاجتناب عنه مناقض له، إلّا إذا فرض عدم كون النجاسة و حرمة الاجتناب من أحكام نفس البول بل من أحكام ما علم بوليّته على وجهٍ خاصّ من حيث السبب أوالشخص أو غيرهما، فيكون مأخوذاً في الموضوع و حكمه أنّه يتّبع في اعتباره مطلقاً أو على وجهٍ خاصّ دليل ذلک الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه،[(١)] انتهى موضع الحاجة

قال المحقّق الخراساني بعد جعل تأثير القطع في التنجيز أمراً لازماً للقطع: ولذلک انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً

---

(١) فرائد الاصول: ٣. ط ـقديم.

مطلقاً أي أصاب أو لم يصب و حقيقة في صورة الإصابة كما لا يخفى[(١)] .

و قال سيّدنا الإمام المجاهد: أنّ الردع عن العمل بالقطع غير ممكن لا للزوم اجتماع الضدّين لأنّ الضدين أمران وجوديّان و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الأمور الاعتباريّة، بل للزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد و الإرادتان أمران واقعيّان[(٢)] .

هذا مضافاً إلى لزوم لغويّة الحكم الأوّل لو نهي عن العمل بالقطع و أنّه يلزم نقض الغرض كما لايخفى.[(٣)]

و خالفهم في الوقاية بقوله: أقول لا يخلو هذا التناقض المدّعى لزومه من أن يكون بحسب الواقع أو عند الشارع أو القاطع.

أمّا الأوّلان فلا شكّ في عدم لزومه فيهما على نحو الكلّيّة، و ما أكثر القطع الذي لا يصادف الواقع و يعلم خطأه الشارع فلا يصحّ الحكم على كلّيّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة، على أنّه لا مانع عنه حتّى في صورة إصابة الواقع كماستعرف إن شاءالله. و أمّا عند القاطع فلا يلزم المحال عنده إلّا إذا تعلّق الردع عمّا قطع عليه، و هو الحكم الواقعي بأن يقال كلّ خمر محرّمة واقعاً من غير تخصيص و هذه الخمر حلال واقعاً. و مثل هذا لا يجوز حتّى في قبال الظن بل الاحتمال أيضاً؛ لأنّ امتناع الظّنّ بالتناقض و احتماله كالقطع به، فلا يعقل أن يقال إنّ هذا حلال و مظنون الحرمة أو محتملها (أي لا يعقل أن يقال إنّ مظنون الحرمة أو محتملها حلال). و أمّا إذا كان مفاد الأمارة المعذوريّة في شربها أو رفع تنجّز حرمتها و نحو ذلك من المذاهب الآتية في جعل الأحكام الظاهريّة و تصوّر جعل الأمارات فلا تناقض أصلاً،

---

(١) الكفاية ٢: ٨.

(٢) تهذيب الأصول ٢: ٩.

(٣) تنقيح الأصول ٣: ١٨.

و لا دليل على الإمكان أقوى من الوقوع، و قدوقع ذلک في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوک الحرمة بل و مظنونها في موارد البراءة و البيّنة القائمة على حلّيّة مظنون الحرمة؛ إذ الترخيص لا يختص بصورة عدم المصادفة مع الحرام، بل مشكوک الحرمة حلال مطلقاً إذا كان مورد البراءة و مفاد الأمارة، فالتناقض المدّعى وجوده موجود فيها بأقسامه الثلاثة؛ إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيرة و نجاسات واقعيّة بين هذه المشكوكات التي تجري فيها قاعدتا البراءة و الطهارة و يعلم إجمالاً بمخالفة الأمارة مع الواقع في كثير من المواقع، فكيف يجوّز ذلک الشارع؟! ام كيف يصدّق المكلّف بحلّيّة ما يظنّ بحرمته؟! و من الواضح جدّاً أنّ التصديق باجتماع الضدّين و لو على بعض التقادير محال، و الحكم بأن هذا المائع و إن كان حراماً فهو حلال تهافت.

و بالجملة فالإشكال مشترک، و طريق الحلّ واحد، و هو: أنّ متعلّق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعيّة، و الردع لايكون عنها أبداً، بل الإذن يكون مؤمّناً من عقابها أو رافعاً لتنجّزها و نحو ذلک من الوجوه الآتية، فقطع المكلّف بأنّ هذه خمر يجب الاجتناب عنها قطع بالحرمة الواقعيّة و لم يردع عنه قطّ، و رفع التنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبداً... إلى أن قال: فتحصّل أنّه لا مانع من جعل الأمارات في قبال القطع إذا اقتضت المصلحة و لا من التصرّف فى حجّيّته بالردع عن الحاصل عن سبب خاصّ أو لشخص خاصّ كذلک.

فينبغي أن يكون الكلام في حجّيّة القطع الحاصل عن غيرالكتاب و السنّة إن كان كلام فيه و في قطع القطّاع و عدم جواز حكم الحاكم بعلمه و نحوها في مقام الإثبات لاالثبوت و أن يطالب بالدليل على ما يدّعيه، و لايصعب إقامته في بعض الموارد، فإنّک إذا عرفت من غلامک عدم معرفته بجيّد المتاع و غلبة خطئه على إصابته و تسرّعه في قطعه فلابدّ لك من جعل قول من تثق به حجّة عليه و تخبره بأنك تقبل منه الرديّ مكان الجيد إذا كان مؤدّى قوله من غير أن تمسّ الواقع بشيً أو

تغالطه و تقول لا أُريد الجيّد بل أُريد ما قال الثقة إنّه جيّد، و مالک أن ترکت العبد على قطعه إلّا نقض غرضک و تضييع مالک.[١]

و قال أيضاً: و دعوى أنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع الظنّ و الشكّ؛ لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالاً، بخلاف القطع الذي هو الانكشاف التامّ الّذي لا يدّع مجالاً للإذن و لا موضوعاً لحكم آخر.

مندفعة بأنّه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري في وجودالساتر، بل ليس الوجه في إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلّا تأخّر مرتبة هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضاً. فكما أنّ الشيء بعنوان أنّه مجهول الحكم متأخّر عنه. فكذلک متأخّر بعنوان أنّه مقطوع الحكم.[٢]

و يمكن أن يقال:

أوّلاً: إنّ الترخيص في ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص في المعصية بنظر القاطع؛ إذ القطع بالحرمة علّة تامّة لتحقّق عنوان المخالفة، عند الإتيان بفعل مقطوع الحرمة و هو قبيح عقلي لايجوز كالظلم. و عليه فالإذن في الفعل و التأمين من العقاب يخالف القبح العقلي الفعلي.

و دعوى إمكان رفع التنجّز لا يساعد مع كون التنجّز ذاتياً؛ لوجود القطع كمامر، و لذا قال في الدرر: إنّ العلم بالتكليف موجب لتحقّق عنوان الإطاعة و المخالفة، و الأوّل علّة تامّة للحسن كما أنّ الثاني علّة تامّة للقبح، و هما كعنواني الإحسان و الظلم، فكما أنّه لايجوز المنع عن الإحسان و الأمر بالظلم عقلاً، فكذلک لايجوز المنع عن الإطاعة و الأمر بالمعصية و المخالفة.

---

(١) الوقاية: ٤٤٧ ـ ٤٥١.

(٢) الوقاية : ٤٤٩.

و لافرق عند العقل في تحقّق هذين العنوانين بين أسباب القطع، بخلاف الظنّ بالتكليف فإنّه بعد لم يصل إلى حدّ يصلح لأن يبعث المكلّف إلى الفعل؛ لوجود الحجاب بينه و بين الواقع، فلم يتحقّق عنوان المخالفة و الإطاعة.

نعم، لو حكم العقل بوجوب الإتيان بالمظنون من جهة الاحتياط و إدراك الواقع كما في حال الانسداد فعدم الإتيان به على تقدير إصابة الظنّ للواقع في حكم المعصية، لكن لا إشكال في أنّ هذا الحكم من العقل ليس إلّا على وجه التعليق، بمعنى كونه معلّقاً على عدم منع الشارع عن العمل بذلك الظنّ، لاعلى وجه التنجيز كالإتيان بالمعلوم، و من ثم لو حكم الشارع بترك العمل بالظن في حال الانسداد لاينافي حكم العقل.

و محصّل ما ذكرنا من الوجه: أنّ المخالفة لكونها قبيحة بقول مطلق لا تقبل الترخيص و الإطاعة لكونها حسنة كذلك لاتقبل المنع، لأنّ المنع عن العمل بالعلم مستلزم للتناقض(١).

و عليه فلا يفيد تأخّر مرتبة الترخيص عن مرتبة الحكم الواقعي في جواز الترخيص و رفع المحذور.

لايقال: إنّ الترخيص في المعصية المحتملة بلاعذر و لا مؤمّن قبيح أيضاً فضلاً عن المظنونة، و مفروض الكلام جواز الترخيص في الحرام الواقعي و الفراغ عن (شبهة) إبن قبة، فلا مانع من الإذن مع المصلحة و لا معصية مع الإذن فلا ظلم فيبقى السؤال عن الفرق بينهما على حاله.(٢)

لأنّا نقول: الفرق بين المقطوع و غيره موجود؛ لأنّ الاحتمال بل الظنّ غير

(١) الدرر: ٣٢٧ ـ ٣٢٩

(٢) الوقاية: ٤٤٨.

المعتبر لا يوجب أن يكون التكليف واصلاً، و معه فلا مجال لتحقّق الإطاعة و المخالفة. نعم يمكن أن يحكم العقل في حال الانسداد بوجوب الإتيان بالمظنون من باب الإحتياط على وجه التعليق؛ بمعنى كونه معلّقاً على عدم ورود الحكم الشرعي بترك العمل به، و هو لاينافي ورود الحكم الشرعى بترك العمل بالظنّ في حال الانسداد، كما عرفت توضيحه في كلام صاحب الدرر

و هذا بخلاف القطع؛ لما عرفت من أنّ التكليف يكون به واصلاً و معه يتحقّق عنوان الإطاعة و المخالفة، فيكون القطع علّة للتنجيز، فلا يقاس المقام بالمظنون أو المحتمل، فالترخيص في المظنون يكشف عن عدم حجّيّة الظنّ و عدم كونه منجّزاً فضلاً عن المحتمل، فلا تناقض و لا معارضة. و لا يلزم من الترخيص في المظنون أو المحتمل الترخيص فى المعصية، بخلاف الترخيص في المقطوع فإنّه يستلزم ذلك و هو قبيح. وبالجملة قياس المقطوع بالمظنون أو المحتمل يتوقّف على عدم كون القطع علّة تامّة للتنجيز حتّى يترتّب عليه ما يترتّب على المظنون أو المحتمل من جواز الترخيص على خلاف المظنون أو المحتمل و رفع التنجيز بالحكم الشرعي.

و قد عرفت أنّ القطع علّة تامّة لحكم العقل باستحقاق المذمّة و العقاب لمخالفة التكليف المعلوم و عليه فلا مخلص عن إشكال لزوم الترخيص في المعصية حتّى على مذاق من يجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ بالطوليّة و يقول إنّ الحكم الواقعي متعلّق بنفس الشيئ و الحكم الظاهريّ متعلّق بعنوان مجهول الحكم، فيمكن في المقام أيضاً أن يكون لمقطوع الحكم حكم آخر غير حكم نفس الشيئ؛ فإنّ القطع بالحكم علّة تامّة لحكم العقل باستحقاق المذمّة و العقاب لمخالفة التكليف، فلا يقبل الحكم الشرعي بالعدم او المخالف. هذا مضافاً إلى أنّ القطع طريقيّ و لا يوجب حكماً آخر.

و ثانياً: إنّ ذلك يستلزم التناقض في مرحلة الغرض كما أفاده شيخنا الأُستاذ الأراكي؛ لأنّ الغرض الداعي إلى جعل التكليف فعليّ مطلق حتّى في موارد الشكّ،

و التجرّد ليس دخيلاً فيه و إن قلنا بدخالته[١] في إنشاء التكليف، و على هذا فيلزم التناقض في مرحلة الغرض الفعليّ الخالي عن المزاحم في المتعلّق في نظر القاطع؛ فإنّ المفروض ثبوت هذا الغرض في متعلّق التكليف الفعلي على ما هو المفروض من عدم كونه حكماً حيثيّاً، فلم يبق إلّا رفع اليد عن الغرض الفعلي من جميع الجهات بلاجهة، فإنّ باب احتمال المخالفة مسدود في نظر القاطع، و هذا بخلاف الشاكّ و الظانّ فإنّهما محتملان لمخالفة مشكوكهما و مظنونهما مع الواقع، فيحدث في نظر هما وجود غرض آخر داعٍ إلى الترخيص و لو لم يكن في الفعل إلّا المصلحة الواقعيّة.[٢]

فتحصّل: أنّه لا مجال للترخيص لأنّه ترخيص في المعصية و هو قبيح، كما لامجال لرفع التنجيز؛ لأنّه ينافي كون القطع علّة تامّة للتنجيز.

هذا، مضافاً إلى أنّ الترخيص أو رفع التنجّز لايخلو عن المناقضة أيضاً؛ لأنّ لازمها هو عدم بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب و اللزوم مع أنّ القاطع يرى بقائه على ما هو عليه، فيلزم التناقض في نظر القاطع، فتدبّر.

و دعوى: أنّ المنجّزيّة للقطع حكم عقلائي له و ليست من ذاتياته و لوازمه فيجوز المنع الشرعي عن العمل بالقطع كما يجوز منع الشارع عن بعض البنائات العقلائيّة.

مندفعة: بما مرّ من أنّ المنجّزيّة و إن لم تكن من ذاتيّات القطع و لا من لوازم ماهيّة القطع ولكنّها تكون من لوازم وجود القطع كساير اللوازم الواقعيّة، فيحكم العقل بالمنجّزيّة بمجرّد وجود القطع و رؤية الحكم الواقعي والكشف عنه.

و القول بأنّ القطع مقتض للتنجّز لا علّة و الترخيص ترخيص في مخالفته كما

---

(١) بنحو القضيّة الحينيّة.

(٢) أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ ٣: ٤٠٥.

فِي موارد الجهل، فلا يصل مرتبة التنجّز لكي تكون مخالفته معصية و يكون ترخيصاً في المعصية.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّ التنجيز من لوازم وجود القطع بالحكم الواقعي، و لا يقاس بموارد الجهل؛ إذ لا يتوقّف حكم العقل بالتنجيز بعد القطع بشيءٍ على شيءٍ آخر له المدخليّة في تماميّة المقتضي حتّى يقال إنّ القطع مقتضي لحكم العقل بالتنجيز لاعلّة، فيتوقّف على تماميّة اقتضائه.

لايقال: إنّ لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص في ترك المقطوع أو رفع التنجيز أو المنع عن العمل بالمقطوع هو عدم جواز تصرّف الشارع في حجّيّة بعض أقسام القطع كالقطع الحاصل من الوسواس أو من القياس أو القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة كالرمل و الأسطرلاب أو القطع الحاصل من القطّاع، مع أنّ المعلوم خلافه؛ إذ ليس القطع في هذه الموارد حجّة شرعاً.

لأنّا نقول: إنّ حكم العقل بقبح مخالفة التكليف المقطوع و استحقاق العقوبة يكون من باب أنّ المخالفة هتك للمولى و هو مصداق للظلم، و هذا الحكم يكون ثابتاً مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر على المقطوع و إلاّ فإذا صار المقطوع معنونا بعنوان أهمّ آخر يوجب ذلك خروجها عن مصداقيّة الظلم كعنوان الوسواس أو القياس و نحوهما فلا مانع حينئذٍ من الحكم بعدم الحجّيّة و الحكم بعدم المعذوريّة. قال في المستمسک فالردع عن العمل بعلم الوسواسي بالنسبة إلى عمل نفسه لابدّ أن يكون من جهة طروء عنوان يستوجب تبدّل الواقع عن حكمه إلى حكم أخر فيكون الواقع موضوعا للحكم إلاّ في حال الوسواس فيكون له حكم آخر نظير العناوين المأخوذة موضوعات للأحكام الثانويّة فشرب النجس مثلا في نفسه حرام لكن كما أنّه إذا اضطرّ إليه يجب كذلك إذا كان المكلّف وسواسيّاً فإنّه يجب عليه أن يشرب

النجس و إن علم أنّه نجس[١].

في هذه الصور يجوز للشارع أن يحكم بعدم الحجّيّة و عدم المعذوريّة من جهة طروء العناوين المذكورة، فيحكم بعدم وجوب الاجتناب عن النجس للوسواسي أو يحكم بسقوط الشرط أو المانع عن الشرطيّة أو المانعيّة للوسواسي، كما يرفع اليدعن تنجيز الحكم الواقعي بطروء الاضطرار، فالوسواسي و إن حكم بتنجيز الحكم الواقعي في حقّ نفسه، و لكن يمكن للشارع أن يرخّصه في تركه؛ لما يرى من تبدّل عنوان المقطوع الموجب لرفع التنجّز واقعاً و الوسواسي و القطّاع و إن حكما بقطعهما على تنجيز الواقع ولكن لااعتبار به عند العقل بعد إحراز طروء العناوين المذكورة المبدّلة للحكم الواقعي؛ إذ ليس الحكم المذكور مناقضاً للحكم الواقعي، لأنّ حكم الشارع متعلّق بالمعنون بعنوان الوسواس أو القياس، و الحكم المقطوع يكون متعلّقاً بعنوان نفس الشيْ من دون ملاحظة العناوين المذكورة، وفي مورد الاجتماع فالفعلي هو الأهمّ، و عليه فلا يلزم من الحكم المذكور الترخيص في المعصية؛ إذ الواقع بعد تبدّل عنوانه لا يبقى على ما هو عليه، فلا تناقض، كما لا معصية حتّى يلزم من المنع عنه الترخيص فيها، و لا يلزم من ذلك رفع التنجيز؛ لأنّ العقل لايحكم بالتنجيز بعد تبدّل عنوان المقطوع بعنوان آخر أهمّ؛ و عنوان المخالفة و الإطاعة ليستا كعنوان الظلم و العدل من العناوين الذاتيّة الموجبة للحكم بالحسن أو القبح، بل يكون ممّا يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمع اختلاف الوجه و الاعتبار لايبقى حكم العقل بالتنجيز على فعليّته.

ثمّ إنّ الوسواسي و القطّاع و من اعتمد على القياس و نحو هم إن توجّهوا إلى العنوان الطارئ فلا يبقى لهم القطع بالحكم بعد الالتفات المذكور؛ لأنّ العنوان الطارئ

(١) المستمسک ٤٢٥/١

من العناوين المبدّلة و إن لم يتوجّهوا إلى ذلک فهم و إن كانوا من القاطعين و لا يمكن منعهم عن العمل بالمقطوع حال كونهم قاطعين و لكنّهم لم يكونوا معذورين إن منعوا قبل حصول القطع من سلوک هذه الطرق؛ لتمكّنهم من الرجوع إلى الطرق المقبولة للشارع، فخالفوا فصاروا مقصّرين، فلا يكونون معذورين عند عدم الموافقة مع الواقع .

نعم لو لم يصل إليهم المنع عن الاعتماد على هذه الطرق و قطعوا من ناحية هذه الطرق و كان قطعهم مخالفاً للواقع كانوا معذورين لو لم يكشف لهم أنّ قطعهم مخالف للواقع، و إلاّ فبعد كشف الخلاف لزم عليهم أن يأتوا بالواقع عند بقائه على ما هو عليه. و عليه فلا منافاة بين لزوم متابعة القطع بنظر القاطع و بين عدم حجّيّة القطع المذكور؛ لجواز أن لا يعتمد الشارع في وصول أحكامه و امتثالها على قطع القطّاع أو الوسواسي و من أخذ بالقياس و نحوهم لطروء العناوين المبدّلة. و هذا أمر واقعيّ يدركه العقلاء بما أنّهم مدركون الواقعيّات و يحكمون بها، لابما أنّهم جاعلون للاحكام،

قال في المنتقى: الإنصاف عند ملاحظة حال العقلاء و معاملاتهم فيا بينهم و مع عبيد هم التي هي الطريق لتشخيص أصل حجّيّة القطع في الجملة هو عدم معذوريّة القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف، فن أمر وكيله بشراء خاصّة له بالقيمة السوقيّة، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استناداً إلى قطعه بأنّ الثمن يساوي القيمة السوقيّة، لكنّه ملتفت إلى أنّ قطعه غيرناشٍ عن سبب متعارف فللموكّل أن لا يعذر وكيله و يعاتبه و ليس هذا أمراً بعيداً بعد التزام الفقهاء بمعاقبة الجاهل المركّب المقصّر في أصوله و فروعه، و ليس ذلک إلّا لعدم كون قطعه معذّراً بعد تقصيره في المقدّمات التي تسبّب القطع... إلى أن قال: و بالجملة عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافي ما قطع به في حال قطعه لايتنافى مع عدم حجّيّة القطع، بمعنى عدم كونه معذوراً لو

انكشف أنّ قطعه مخالف للواقع؛ إذ عدم المعذوريّة إنّما يحكم به بعد زوال القطع، فلا محذور فيه(١).

و لا يخفى عليك ما فيه؛ فإنّ الحجّيّة و الحكم بالتنجيز عقليّ لا جعليّ عقلائي. هذا، مضافاً إلى أنّ حكم الشرع بعدم حجّيّة قطع الوسواسي أو القطّاع أو من أخذ بالقياس لايتوقّف على صورة كشف الخلاف، بل يكفي عدم مطابقته مع الواقع في غالب الموارد لأن يحكم الشارع بعدم حجّيّته حتّى في مورد المطابقة تعبّداً. نعم لايعلم القاطع بأنّ قطعه غير معذّر إلّا بعد كشف الخلاف، و لا محذور، فتدبّر جيّداً.

و ثالثاً: إنّ عدم حجّيّة قطع القطّاع أو قطع من أخذ بالقياس أو قطع من أخذ بغير الكتاب و السنّة عند العقلاء أو الشرع لايكون من شواهد عدم كون القطع علّة تامّة للتنجيز؛ لأن الحجّيّة من مدركات العقل بوجود القطع، و هذا الإدراك لا يتوقّف على شيءٍ آخر غير وجود القطع. و عدم اعتبار القطع في هذه الموارد عند العقلاء أو الشرع لا يرجع إلى رفع التنجّز بنظر القاطع حتّى يقال إنّ التنجّز مرفوع، بل التنجّز في نظر القاطع موجود كما في غير الموارد المذكورة لو اختلف العقلاء في المسائل، كما إذا ادّعى بعض حصول القطع بشيءٍ من ترتيب مقدّمات خاصّة في مقابل بعض آخر ادّعى القطع بالخلاف. و من المعلوم أنّ ادّعاء المخالف لا يرفع التنجّز، بل قطع كلّ واحد منهم يوجب التنجّز بحكم عقل القاطع و يكون حجّة عليه، و هكذا في موارد القطع بالقياس و القطّاع و نحوهما. و عليه فدعوى رفع التنجّز في أمثالها كما ترى.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لايعتبر في الموارد الّتي يرى المولى كثرة خطأ القاطع، فيجوز للمولى أن يقول للقاطع لا تعمل بقطعك كموارد قطع القطّاع أو قطع من أخذ بغير الكتاب و السنّة أو قطع من ابتلي بالقياس في

---

(١) المنتقى ٤ :١١٨.

الأحكام فتحصّل أنّه لايجوز النهي عن العمل بالقطع مالم يطرء عنوان آخر يسوّغ النهي عنه كالوسواس و القطّاع و نحوهما.

تنبيه فى حقيقه الحكم و مراتبه

و لايخفى عليک أنّ القطع لايوجب التنجّز إلّا إذا تعلّق بالتكليف الفعلي؛ إذ الحكم الإنشائي الذي لم يأت زمان فعليّته لايوجب القطع به التنجّز، و لذا لا يستحقّ العقوبة بتركه؛ إذ الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعليّة لم يكن حقيقة بأمر و لانهي و لا مخالفته عن عمد بعصيان و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الانقياد لامثوبة الحكم الوجوبي أو الاستحبابي؛ لأنّ المفروض عدم فعليّتها.

ثمّ إنّ الحق في مراتب الحكم أنّها بين الإنشاء والفعليّة. و أمّا مرتبة الاقتضاء أو التنجيز الذين جعلها المحقّق الخراساني من مراتب الأحكام ليستامن مراتبها؛ إذ مرتبة الاقتضاء ليست إلّا الاستعداد و هو ليس بحكم، و مرتبة التنجيز لايوجب انقلاب الحكم عمّا هو عليه، فلا وجه لأن يعدّمن مراتب الحكم كما لايخفى

و توضيح ذلک كما في نهاية الدراية: أنّ مراتب الحكم عند صاحب الكفاية أربع:

إحداها: مرتبة الاقتضاء و ربما يعبّر عنها بمرتبة الشأنيّة، و جعل هذه المرتبة من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظة أنّ المقتضى له ثبوت في مرتبة ذات المقتضي ثبوتاً مناسباً لمقام العلّة لالدرجة المعلول... إلى أن قال: و الطبيعة[1] في مرتبة نفسها حيث إنّها ذات مصلحة مستعدّة باستعداد ما هويّ للوجوب، و حيث إنّ المانع موجود، فهو واجب شأنيّ و واجب اقتضائيّ. و ليس هذا معنى ثبوت الحكم في هذه المرتبة؛ إذ لاثبوت بالذات للمصلحة حتّى يكون للحكم ثبوت بالعرض، بل له شأنيّة

---

(١) كنظافة البيت

الثبوت... إلى أن قال:

ثانيتها: مرتبة إنشائه، و قدبيّنّا أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات و إلى المعنى بالعرض، لا إليهما بالذات فإنّه غير معقول، كما أنّ وجود المعنى حقيقة منفصلاً عن اللفظ بآليّته غير معقول. و عليه ينبغي تنزيل ما قيل من أنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر، و إنّما قيّد بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ خارجي، و هو المنسوب إلى المعنى بالعرض؛ لأنّ المعنى بعد الوضع كأنّه ثابت في مرتبة ذات اللفظ، فيوجد بوجوده في جميع المراحل(١).

ثالثتها: مرتبة الفعليّة، و في هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكميّة، و

(١) و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره المحقّق الاصفهاني‌ في بيان حقيقة الإنشاء بعيد عن ظاهر الكلمات، فإنّ الظاهر منها أنّ وجود الإنشائيّات منحاز عن وجود الألفاظ الإنشائيّة، وإنّما اعتبر وجودها بآليّة الألفاظ الإنشائيّة. و دعوى عدم معقوليّة الوجود المنحاز كما ترى إذا الاعتبار خفيف المؤنة و ما ذكره من الوجود العرضي ليس هو معنى إنشائيّ بل هو موجود في كلّ لفظ استعمل في معناه استعمالاً لغويّاً إذ الموجود هو وجود الألفاظ و وجود المعنى وجود عرضيّ بوجود اللفظ الموضوع له و هذا أجنبيّ عن المعنى الإنشائيّ الذي يوجد بآلية ألفاظ الإنشاء في عالم الاعتبار عند العقلاء كساير موارد الإنشائات كإنشاء الوزارة و الصدارة و النيابة و الوكالة و غير ذلك و المراد من نفس الأمر هو عالم الاعتبار هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ وجود المعنى في الألفاظ المستعملة أيضاً ليس وجوداً عرضيّاً فإنّ المقصود منه هو الوجود الانتقالي التبعي فإنّ من علم بالوضع إذا استعمل لفظ عنده انتقل من وجوده خارجاً إلى المعنى اللغوي و هذا الوجود الانتقالي ليس وجوداً خارجيّاً و ليس أيضاً وجوداً عرضيّاً بل هو وجود ذهني منحاز عن وجود اللفظ في خارج و الفرق بينه و بين الإنشاء أنّ المعنى في الإنشاء يوجد بوجود الألفاظ المستعملة بخلاف معنى الألفاظ فإنّه ينتقل من استماع الألفاظ إلى الأذهان فتدبّر جيّداً. و هذا هو الذي ينبغي أن يكون مرتبة من مراتب الأحكام لاالوجود العرضي الذي ليس هو في الحقيقة شيء كما لا يخفى.

يكون حكماً حقيقيّاً و بعثاً و زجراً جدّيّاً بالحمل الشايع الصناعي، و إلّا فمجرّد الخطاب من دون تحريم و إيجاب إنشاء محض... إلى أن قال: و إذا بلغ الإنشاء بهذه المرتبة تمّ الأمر من قبل المولى، فيبق الحكم و ما يقتضيه عقلاً من استحقاق العقاب على مخالفته تارة و عدمه أُخرى. و ما لم يبلغ هذه المرتبة لم يعقل تنجزه و استحقاق العقاب على مخالفته و إن قطع به، لاالقصور في القطع و فيما يترتّب عليه عقلاً، بل لقصور في المقطوع حيث لاإنشاء بداعي البعث، و جعل الداعي حتّى يكون القطع به مصحّحاً لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعتها: مرتبة التنجّز و بلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبة، و جعلها من درجات الحكم و مراتبه مع أنّ الحكم على ما هو عليه من درجة التحصّل و مرتبة التحقّق بلا ارتقاء إلى درجة أُخرى من الوجود إنّما هو بملاحظة أنّ بلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأة من نشآت ثبوته، انتهى موضع الحاجة.

ثم أورد عليه بقوله هذا على مختاره دام ظلّه في مراتب الحكم، و سيجيئ إن شاءالله تعالى ما عندنا من أنّ المراد بالفعلي ما هو الفعلي من قبل المولى لاالفعلي بقول مطلق، فمثله ينفكّ عن المرتبة الرابعة، لكنّه عين مرتبة الإنشاء حيث إنّ الانشاء بلا داع محال، و بداع آخر غير جعل الداعي ليس من مراتب الحكم الحقيقي، و بداعي جعل الداعي عين الفعلي من قبل المولى، و إن أُريد من الفعلي ما هو فعلي بقولٍ مطلق فهو متقوّم بالوصول، و هو مساوق للتنجّز، فالمراتب على أيّ حال ثلاث[1].

و لايذهب عليك أنّ اقتضاء الطبيعة بملاحظة اقتضاء ما يترتّب عليها من الفائدة للوجوب اقتضاء ما هويّ و مساوق للاستعداد، فلا ثبوت للحكم في هذه المرتبة إلاّ بمعنى شأنيّة الحكم. و من المعلوم أنّ شأنيّة الحكم ليست بحكمٍ حقيقة، فلا يصلح لأن يكون مرتبة من مراتب الحكم،و القطع به قطع بشأنيّة الحكم. و من

(١) نهاية الدراية ٢: ٦ـ٧.

المعلوم أنّه لايوجب التنجيز؛ إذ لا حكم حتّى يتنجّز بالقطع.

و عليه فمراتب الحكم اثنتان: إحداهما مرتبة الإنشاء و ثانيتهما مرتبة الفعليّة من قبل المولى؛ إذ مرتبة التنجّز أيضاً ليست من مراتب الحكم حيث إنّ علم المكلّف و جهله لايوجب تغييراً في ناحية الحكم، بل يمكن أن يقال: حيث إنّ الفعلي من قبل المولى عين الإنشاء بداعي جعل الداعي فليس في البين إلّا مرتبة واحدة، و هو الفعليّ من قبل المولى، و هو عين مرتبة الإنشاء بداعي جعل الداعي، و أمره يدور بين الوجود و العدم؛ فإنّه إمّا موجود أو ليس بموجود، و لكن يكفي في وجود الإنشائي ما صدر من الشارع و لم يأمر بابلاغه أو ما أنشأ لأن يعمل به بعد شهر أو سنة و تحقّق موضوعه، فإنّه قبل مجيئ الوقت المذكور ليس فعلياً و مع ذلك يصدق عليه الحكم الإنشائي.

و أمثال هذه الإنشائيّات ليست بفعليّة من قبل المولى؛ فإنّها لم تنشأ بداعي جعل الداعي، فتدبّر جيّداً.

و ممّا ذكر يظهر ما في تعليقة المحقّق الإصفهاني حيث جعلها واحداً

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد﵀ حيث قال: إنّ مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم؛ لأنّه ليس في هذه المرتبة حكم أصلاً... إلى أن قال: و أمّا مرتبة التنجّز فهي أيضاً ليست من مراتب الحكم، فإنّ علم المكلّف و جهله لايوجبان تغيّراً في الحكم و مزيد حالة فيه لتكون مرتبة أُخرى غير المرتبة التي قبلها، بل العلم و الجهل ممّا لهما دخل في معذوريّة المكلّف وعدمها عند المخالفة. فليس للحكم إلّا مرتبتان: مرتبة الإنشاء مثل (أوفوا بالعقود) و (أحلّ الله البيع) و نحوهما ممّا له مقيّدات و مخصّصات تذكر تدريجاً. و استعمل اللفظ في جميع العقود بالإرادة الإستعماليّة لكنّه غير مراد بالإرادة الجدّيّة، و ليست هذه أحكاماً فعليّة. و كما في الأحكام الصادرة من الشارع المقدّس لكن لم يأمر بإبلاغها لمصالح فيه... إلى أن قال:

و مرتبة الفعليّة كوجوب الصلاة و نحوها.[١]

و لا يخفى ما في بعض الأمثلة المذكورة لمرتبة الإنشاء؛ لأنّ تدريجيّة بيان القيود لاينافي فعليّة حكم العامّ أو المطلق، فتدبّر جيّداً.

الجهة الرابعة: في التجرّي، و قد عرفت أنّه لاريب في أنّ القطع يوجب التنجيز و استحقاق العقوبة على المخالفة في صورة الإصابة، و إنّما الكلام في أنّه هل يوجب في صورة التجري و عدم الإصابة استحقاق العقوبة أو لايوجب شيئاً و يقع البحث في أمور:

الأمر الأوّل: أنّه استدلّوا على الاستحقاق بوجوه:

منها: الإتّفاق كما في فرائد الأُصول حيث قال: ظاهر الكلمات الاتّفاق على الأوّل، و يؤيّده دعوى جماعة الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخّر الصلاة عصى و إن انكشف بقاء الوقت وتعبيرهم بظنّ الضيق من باب بيان أدنى فردي الرجحان، فيشمل القطع بمايضيق، نعم حكى عن النهاية التوقّف في العصيان، و عن التذكرة عدم العصيان، و عن المفاتيح أنّه جعل العدم أقرب .

و يؤيّده أيضاً عدم الخلاف بينهم ظاهراً في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية يجب إتمام الصلاة فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه. ثمّ تأمّل فيه، و لعلّ وجه التأمّل هو احتمال أن يكون الحكم بوجوب الإتمام ليس للضرر، بل هو لخوفه الناشئ حقيقة من نفس الظنّ او القطع بالضرر و لو لم يكن ضرر في الواقع؛ و لذا تصحّ الصلاة قصراً مع الأمن من الضرر و لو كان الضرر موجوداً في الواقع و انكشف الخلاف.

و كيف كان فقد أورد شيخنا الأعظمﷺ على الاستدلال بالاتّفاق بأنّ المحصّل

---

(١) تنقيح الأُصول ٣: ١٩ ـ ٢٠.

من الاجماع غير حاصل. هذا، مضافاً إلى أنّ المسألة عقليّة و المنقول من الإجماع ليس حجّة في المقام.[١]

و منها: حكم العقل، و تقريبه كما في تعليقة الإصفهاني‌ﷺ أنّه لا ينبغي الشبهة في استحقاق العقاب على التجرّي؛ لاتّحاد الملاک فيه مع المعصية الواقعيّة. بيانه أنّ العقاب على المعصية الواقعيّة ليس لأجل ذات المخالفة مع الأمر و النهي و لا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفة و تفويت و لالكونه ارتكاباً لمبغوض المولى بما هو؛ لوجود الكلّ في صورة الجهل، بل لكونه هتكاً لحرمة المولى و جرأة عليه؛ إذ مقتضى رسوم العبوديّة إعظام المولى و عدم الخروج معه عن زيّ الرقّيّة. فالإقدام على ما أحرز أنّه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبوديّة و منافٍ لزيّ الرقّيّة، و هو هتک لحرمته و ظلم عليه.[٢]

و هذا الحكم عقليّ بديهيّ يشهد له الوجدان؛ لأنّ النفس تشمئزّ عن الظلم. و من المعلوم أنّ الهتك ظلم، و هو يتحقّق بالإقدام على المخالفة عن عمد و التفات، و الاشمئزاز يكون عن القبيح كما أنّ الابتهاج يكون من الحسن، و الاشمئزاز و الابتهاج من كيفيّات النفس يحصلان عن موجبهما محبوباً أو مبغوضاً، و النفس تشمئزّ عن الظلم و تبتهج بالعدل. و هذا هو الذي يحكم به العقل مع قطع النظر عن مدخليّة ذلك في حفظ النظام.

و من هذا يظهر ما في نهاية الدراية حيث جعل حكم العقل داخلاً في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، و قال: أمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء؛ لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع

---

(١) راجع فرائد الأُصول :٥، ط ـ قديم.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٨.

بها... إلى أن قال: إنّ استحقاق المدح و الذمّ بالإضافة إلى العدل و الظلم ليس من الأوّليّات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة كيف و قدوقع النزاع فيه من العقلاء؟! و كذا ليس من الحسّيّات كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهداً، و لا بنفسه من الكيفيّات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس، و كذا ليس من الفطريّات أو ليس لازمها قياس يدلّ على ثبوت النسبة،الخ.(١)

و ذلک لما عرفت من وجدان الاشمئزاز و الابتهاج، و هما من كيفيّات النفس، فلاوجه لمنع كون الاستحقاق من الكيفيّات النفسيّة.

و الظاهر من الكفاية الاستدلال بالوجه العقلي حيث قال: الحقّ أنّه يوجبه؛ لشهادة الوجدان بصحّة مؤاخذته و ذمّه على تجريه و هتک حرمته لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، وصحّة مثوبته و مدحه على إقامته بما هو قضيّة عبوديّته من العزم على موافقته والبناء على طاعته(٢).

ظاهره الاستدلال بوجه عقليّ بديهيّ على الاستحقاق و إن كان كلامه محلّ تأمّل و نظر من جهة اكتفائه بالعزم مع أنّ العزم المتعقّب بالفعل الخارجي يكون موجباً لاستحقاق العقوبة لابمجرّد العزم.

و قال في الوقاية: و أمّا استحقاقه العقاب فلا مانع عنه بل هو الظاهر؛ و ذلک لأنّ الإقدام على المعصية و عدم المبالاة بنهي المولى ـ و نحوهما من التعبيرات المختلفة المؤدّية إلى معنى واحد و هو التجرّي بالمعنى الجامع بين المعصية الواقعيّة والتجرّي الاصطلاحي ـ هو موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب، و لولاه لما حكم العقل به و لا توجّه اللوم و الذمّ من العقلاء على مرتكب المعصية؛ إذهي مع التجرّد عن هذا

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٨.

(٢) الكفاية ٢: ١١.

العنوان لا يترتّب عليها شيٌ سوى الآثار الذاتيّة، و تكون كالفعل المبغوض الواقع عن جهل و اضطرار، فالموجب لجواز. العقاب ليس إلّا الإقدام على مانهي عنه، لاوقوع المنهيّ عنه فالتجرّي اصطلاحاً و إن لم يكن عنواناً قابلاً لأن يتعلّق به النهي الشرعي و يعدّ فاعله مرتكباً للحرام، و لكنّه مشترک مع المعصية الواقعيّة في المناط الذي يحكم لأجله باستحقاق العقاب، و هو القبح الفاعلي على ما يعبّر عنه، و هذا عنوان لاينفکّ عن التجرّي أصلاً... إلى أن قال: و قد علمت أنّ هذه العناوين ممّا لاينفکّ عن التجرّي و عن المعصية الواقعيّة و أنّها هي المناط في استحقاق العاصي للعقاب... إلى أن قال: فتلخّص أنّ التجرّي يشارک المعصية الواقعيّة فيما هو مناط القبح و استحقاق العقاب، و لا تزيد هي عليه إلاّ في ترتّب المفسدة الذاتيّة و المبغوضيّة التكوينيّة عليها دونه أعني القبح الفعلي.

و قد عرفت بما لا زيادة عليه أنّ المناط في الاستحقاق هي الجهة الأُولى لاالثانية و أنّ العقلاء لايذمّون العاصي إلّا من جهة القبح الفاعلي لاالفعلي.[1]

مراده من القبح الفاعلي إن كان مجرّد العزم على المخالفة ففيه منع؛ لأنّ العزم المتعقّب بالفعل بعنوان أنّه مصداق الهتک قبيح، فلاوجه لتخصيص القبيح بمجرّد العزم، و إن كان مراده منه أنّ قبح التجرّي يجتمع مع حسن الفعل ذاتاً فلا كلام. و الظاهر من كلامه كما سيأتي هو الثاني.

و كيف كان فتحصّل من جميع الكلمات المذكورة أنّ مناط استحقاق العقاب في التجرّي هو عين مناط استحقاق العقوبة في المعصية الواقعيّة، و هو الهتك و الظلم، و هما مترتّبان على القطع بالتكليف سواء كان موافقاً للواقع أولم يكن؛ فإنّ تمام موضوعهما كما أفاد السيد الشهيد الصدر هو نفس القطع بتكليف المولى أو مطلق

---

(١) الوقاية: ٤٥٥ ـ ٤٥٧.

تنجزّه لاواقع التكليف؛ إذ مع تنجز التكليف عليه لوخالف مولاه كان بذلک قدخرج عن أدب العبوديّة و احترام مولاه و لو لم يكن تكليف في الواقع. و أدب العبوديّة حقّ للمولى على العبد، فخلافه هتک و ظلم مع قطع النظر عن الواقع.[١]

و ممّا ذكر يظهر ما في فرائد الأُصول حيث أنكر القبح رأساً في موارد التجرّي، و ذهب إلى أنّ الموجود فيها هو كشف سوء السريرة بالفعل.

حيث قال: إنّ الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهيّ عنه واقعاً مبغوضاً للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلّف بكونه مبغوضاً، لا في أنّ هذا الفعل المنهيّ عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده و كونه جريئاً في مقام الطغيان و المعصية و عازماً عليه؛ فإنّ هذا غير منكر في هذا المقام.

لكن لايجدي في كون الفعل محرّماً شرعيّاً؛ لأنّ استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل. و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذم إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل لا بالفاعل [٢].

و ذلک لما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبة بمجرّد القطع بتكليف المولى و المخالفة معه سواء وافق الواقع أو لم يوافق؛ لأن الفعل المتجرّى به مضافاً إلى كونه كاشفاً عن سوء السريرة مصداق للهتک و الإهانة بالنسبة إلى مولاه، و هذا بنفسه ظلم، و هو تمام الموضوع للقبح و استحقاق العقوبة.

الأمر الثاني: في أنّ الاستحقاق المذكور هل هو على العمل المتجرّى به أو العزم المجرّد؟ ولايخفى أنّ الفعل المتجرّي به حيث إنّه مصداق للهتك و الإهانة، يكون قبيحاً و محكوماً بالحرمة.

---

(١) مباحث الحجج ١: ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) فرائد الأصول :٥.

و لا ينافي ذلک عدم اتّصاف الفعل في نفسه بشيءٍ من موجبات القبح أو الحرمة، بل هو على ما عليه في نفسه؛ إذ الفعل حيث صار مصداقاً للهتک و الإهانة يكون بهذا الاعتبار مبغوضاً و إن لم يتغيّر وجهه في نفسه بالقطع بالخلاف. فالفعل في نفسه كشرب الماء جايز أو محبوب، و لكن باعتبار حدوث القطع بالخلاف وإتيانه بما يقطع بكونه معصية للمولى يصير مصداقاً للهتک و الإهانة و يكون قبيحاً و محرّماً. و حيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسي مختلف. فلامنافاة و لاتضادّ بينهما؛ لاختلاف الموضوع.

فلا وجه لما في الكفاية من اختيار كون القبيح في التجرّي هو مجرّد العزم و الجزم على الجري و العمل مع بقاء المتجرّى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح و الوجوب و الحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلّق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفة، و لا يغيّر حسنه أو قبحه بجهة اصلاً؛ ضرورة أنّ القطع بالحسن أو القبح لايكون من الوجوه و الاعتبارات التي بها يكون الحسن و القبح عقلاً و لا ملاكاً للمحبوبيّة و المبغوضيّة شرعاً. ضرورة عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه من المبغوضيّة و المحبوبيّة للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له. فقتل إبن المولى مثلاً لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له و لو اعتقد العبد بأنّه عدوّه، و كذا قتل عدوّه مع القطع بأنّه ابنه لايخرج عن كونه محبوباً أبداً. هذا[1].

و ذلک لأنّ بقاء الفعل على ما هو عليه بحسب اقتضاء ذاته لاينافي قبحه باعتبار مصداقيّته للهتک بسبب عروض القطع، و إنّما المنافاة فيما إذا ادّعى القبح بحسب الذات، و المفروض هو ادّعاء القبح بحسب عروض القطع بالخلاف و مصداقيّة للهتک و الإهانة. فالمصداق الخارجي له عنوانان، و مع تعدّد العناوين لامنافاة و لا

---

(١) الكفاية ٢: ١١ ـ ١٣.

تضادّ كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في الدرر من أنّ الذي يقوى في النظر عدم كونه قبيحاً أصلاً فإنّا إذا راجعنا وجداننا لم نر شرب الماء المقطوع خمريّته إلّا على ما كان عليه واقعاً قبل طروّ عنوان القطع المذكور عليه. و الذي أوقع مدّعي قبح الفعل في الشبهة كون الفعل المذكور في بعض الأحيان متّحداً مع بعض العناوين القبيحة كهتك حرمة المولى و الاستخفاف بأمره تعالى شأنه و أمثال ذلك ممّا لاشبهة في قبحه و أنت خبير بأنّ اتّحاد الفعل المتجرّى به مع تلك العناوين ليس دائميّاً لأنّا نفرض الكلام فيمن أقدم على مقطوع الحرمة لامستخفّاً بأمر المولى و لا جاحداً لمولويّته بل غلبت عليه شقوته كإقدام فسّاق المسلمين على المعصية. و لاإشكال في أنّ نفس الفعل المتجرّى به مع عدم اتّحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه أصلاً[1].

و ذلك لأنّ الإهانة و الهتك لا تنفكّ عن المخالفة مع أمر المولى و لو كان داعيه في المخالفة هوالشقوة لاالمعاندة ولكن مع ذلك هو هتك

و بعبارة أخرى كما في تسديد الأصول: تمام الملاک لكون الفعل لامبالاة هتكاً بالمولى عدم القيام مقام الإطاعة لما يراه واجباً أو حراماً، و هو لا يتوقّف على أزيد من الإتيان بفعل يقطع بكونه معصية للمولى، و لايحتاج إلى قصد هتك جناب المولى بعنوانه، بل إذا دعاه شقوته إلى العمل لكان عمله هتكاً لحرمة المولى و مصداقاً للمعصية مع الإصابة و للتجرّي مع الخطأ، فلا يرد عليه ما في الدرر.[2]

و لقد أفاد وأجاد في الوقاية حيث قال: و قد علمت أنّ هذه العناوين ممّا لا ينفكّ عن التجرّي و عن المعصية الواقعيّة و أنّها هي المناط في استحقاق العاصي

---

(١) الدرر: ٣٣٧، ط ـ جديد.

(٢) تسديد الأصول ٢: ١٤.

للعقاب، كما أنّ العناوين المقابلة لها من احترام أمرالمولى و الانقياد له بمعناه اللغوي ونحوهما ممّا لاينفكّ عنها الانقياد الاصطلاحي و الإطاعة الواقعيّة، و لولاه ما استحقق ذلک عقاباً و لا هذا ثواباً بل هما معنى الإطاعة و العصيان و المناط في القرب و البعد، فالتجرّي مصداق لهذه العناوين و محقّقها في الخارج و لا ملازم معها. و منه يظهر استحالة الفرض الذي فرضه أعني المتجرّي غير المستخفّ، إلاّ أن يريد من هذه العناوين ما يزيد على الحاصل منها بنفس التجرّي، و لايناسب ذلک إلّا الردّ على من أراد تكفير المتجرّي لاالحكم عليه باستحقاق العقاب[١].

لا يقال: إنّ الجرأة على المولى إنّما تكون من الصفات النفسانيّة و الأحوال العارضة للنفس، و لا يكون لها مصداق في الخارج أصلاً، بل هو نظير العلم و الإرادة وغيرهما من الصفات التي محلّها النفس. نعم يكون الإتيان بالفعل المتجرّى به كاشفاً عن تحقّقه فيها ومظهراً لثبوته، و لا يكون مصداقاً له كما هو واضح. و حينئذٍ فلاوجه لسراية القبح إليه بعد كونه مصداقاً حقيقيّاً لبعض العناوين غير المحرّمة.[٢]

لأنّا نقول:

أوّلاً: إنّه ينتقض بالتعظيم و نحوه من مقابلات الهتک، فكما أنّ نفس الفعل المأتيّ به للتعظيم محكوم بالوجوب و الحسن فكذلک نفس الفعل المتجرّى به محكوم بالحرمة و القبح.

و ثانياً: إنّ لازم ذلک هو عدم حرمة الهتک مطلقاً، لأنّ كلّ هتک يحكي عن الجرأة على المولى، و هي من الصفات النفسانيّة و الأحوال العارضة للنفس، و لا يكون لها مصداق في الخارج، فلاوجه لسراية القبح إلى الفعل الخارجي مع كونه

---

(١) الوقاية ١: ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٢) معتمد الأصول: ٣٨٣.

مصداقاً حقيقيّاً لبعض العناوين غير المحرّمة، بل المحبوبة كالتكبير حال خطابة المولى للإخلال بخطبته، و هو كما ترى؛ لشهادة الوجدان على أنّ نفس الفعل المأتيّ به للإخلال مصداق للإهانة، و هو كافٍ للحكم بالقبح و الحرمة و لو كان الفعل المذكور مثل التكبير محبوباً في نفسه، فنفس التكبير المذكور باعتبار كونه مصداقاً للهتك قبيح، و كشف هذا الهتک عن سوء السريرة و طغيان النفس لاينافي صدق الإهانة على نفس الفعل و كفايته في الحكم بالقبح و الحرمة.

و يشهد له وجدان الفرق بين حاله قبل الإتيان بالفعل و بين حاله بعده، و الذمّ في الأوّل راجع إلى خُلقِه، و في الثاني راجع إلى فِعْلِه، كما قال في الوقاية و يرشدك إليه حكم الوجدان بالفرق الواضح بين من علم سوء سريرته بإتيان ما يقطع بحرمته و بين من علم منه ذلک بعلم الرمل مثلاً و بين حاله قبل الإتيان به و بين حاله بعده و الذمّ في الأوّل متوجّه على خُلقِه و في الثاني على فِعْلِه، وشتّان بين ذمّ الشخص و بين ذمّ الفعل.(١)

ثم إنّ المنقول عن سيّدنا الإمام المجاهد‌ في تهذيب الأُصول أنّه سلّم انطباق الهتک و الظلم على الخارج، و إنّما استشكل فيه من ناحية عدم الملازمة بينهما و بين التجرّي(٢).

و قدمرّ أنّا نمنع عدم الملازمة؛ إذ لا تفكيک بين الهتک و الظلم و التجرّي، بل التجرّي مصداق لهذه العناوين لا أنّه ملازم لها، فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: أنّ الفعل المتجرّى به أو العزم المتعقّب بالفعل مصداق للهتک و الإهانة، و مندرج تحت عنوان الظلم، و يحكم العقل باستحقاق العقوبة عليه.

---

(١) الوقايه :٤٥٧.

(٢) تهذيب الاصول ٢: ١٦.

الأمر الثالث: في ملازمة حكم العقل بقبح التجرّي مع حكم الشرع بالحرمة. و عدمها و لايخفى عليک أنّه يقع الكلام حينئذٍ في أنّ حكم العقل بقبح الفعل المتجرّى به هل يستلزم حرمته شرعاً أولا؟.

و قد استدلّ على ذلک بقاعدة الملازمة بين الحكم العقليّ و الحكم الشرعي أعني كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه في مصباح الأصول بأنّ القاعدة المذكورة مسلّمة إن كان المراد بها إدراک العقل في ناحية سلسلة علل الأحكام الشرعيّة من المصالح و المفاسد؛ إذ العقل لوأدرک مصلحة ملزمة في عمل من الأعمال و أدرک عدم وجود مزاحم لتلک المصلحة فلا محالة علم بوجوبه الشرعي بعد كون مذهب أهل العدل أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح و المفاسد. و هكذا لوأدرک مفسدة ملزمة بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعيّة لامحالة فهذه الكبرى مسلّمة و لا كلام فيها، و إنّما الكلام في صغراها؛ إذ قلّما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلّات العقليّة كحسن العدل و قبح الظلم؛ لأنّ العقل لايحيط بالمصالح الواقعيّة و المفاسد النفس الأمريّة و الجهات المزاحمة لها، و لذا ورد في الروايات أنّ دين الله لايصاب بالعقول و أنّه ليس شيٌ أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراک العقل في ناحية معلولات الأحكام الشرعيّة كحسن الإطاعة و قبح المعصية و قبح التجرّي و حسن الانقياد فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الحكم الشرعيّ المولويّ، فقاعدة الملازمة أجنبيّة عنه.

و عليه فلا دليل على أنّ حكم العقل بقبح التجرّي يستلزم الحرمة الشرعيّة، بل لنا أن ندّعي عدم إمكان جعل حكم شرعيّ مولويّ في المقام؛ إذ لو كان حكم العقل كافياً في إتمام الحجّة على العبد و في بعثه نحو العمل أوزجره عن العمل كما هو الصحيح فلاحاجة إلى جعل حكم شرعيّ مولويّ آخر، و إن لم يكن كافياً فلا فائدة

في جعل حكم آخر؛ إذ هو مثل الحكم الأوّل، فيكون جعل الحكم لغواً يستحيل صدوره من الحكيم تعالى و تقدّس[١].

و لا يخفى عليك أنّ القول بعدم الفائدة منظور فيه؛ إذ ربما يكون الانبعاث موقوفاً على حكم مولويّ ولكنّ الحاجة إليه في بعض الأحيان لا تصلح لإثبات الملازمة بين الحكم العقلي و الحكم الشرعي مطلقاً، بل هو مختصّ بمورده.

و استشكل الشهيد الصدر﴿ على ما في مصباح الأصول بأنّه كلّما كان الشارع يهتمّ بحفظ الملاک بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح العقليين من الحفظ الذاتي و كان ذلک ـ أي الحفظ المذكور ـ يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقلي من غير فرق بين أن يكون حكم العقل في مرتبة علل الأحكام أو في سلسلة معلولاتها. و في مسألة التجرّي يمكن للشارع جعل خطاب تحريمي له لكي يحفظ

ملاكات أحكامه الواقعيّة بمرتبة جديدة و زائدة من الحفظ و لو في حقّ من تنجّز عليه التكليف الواقعي بغير العلم، فإنّه إذا علم بحرمة التجرّي عليه على كلّ حال فقد يتحرّک و لا يقدّم على ارتكاب المخالفة؛ لأنّ للانقياد و التحرّک عن خطابات المولى درجات، فقدينقاد المكلّف في موارد العلم بالتكليف و لكنّه لاينقاد في موارد الاحتمال أو الظن و إن كان منجّزاً عليه ـ بحكم العقل ـ فيكون جعل حرمة التجرّي لمزيد المحافظيّة و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب و في هذه المرتبة، فلا لغوية أصلاً.[٢]

و لا يذهب عليک أنّ إمكان ترتّب الفائدة على الحكم الشرعيّ المولوي

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٦.

(٢) مباحث الحجج ١: ٦٢.

أحياناً لا إنكار له، و لكن لايكفي ذلك للحكم بالملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعيّ؛ لجواز الاكتفاء بالحكم العقلي في إتمام الحجّة، إذ الذي تقتضيه قاعدة اللطف والحكمة هو وجود ما يصلح للداعويّة، و الحكم العقلى فى موارد المعلولات ممّا يصلح للداعويّة، فيصحّ أن يقال مع كون الحكم العقلي كافياً في الاحتجاج فلاحاجة إلى الجعل الشرعيّ المولوي. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاک بأكثر من ذلک في بعض الموارد أمكن استكشاف جعل شرعيّ فى مورد الحكم العقلي فيا إذا لم يحصل ذلک إلاّ بجعل شرعيّ، و لكن قلّما توجد موارد يقطع العقل بذلک فيها. هذا، مضافاً إلى أنّ الكلام في مراتب المعلولات لا ملاحظة العلل و الملاكات، فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: أنّه لا دليل على الملازمة بين حكم العقل باستحقاق العقوبة في الفعل المتجرّى به و بين الحكم الشرعي إلّا في موارد العلم با هتمام الشارع بحفظ الملاكات بحيث لايكتفي بالحكم العقلي.

الخلاصة:

الباب الأوّل في القطع، وفيه فصول

الفصل الأوّل في القطع، ويقع البحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: أنّ القطع يكون بنفسه طريقاً إلى الواقع وحيث انّ الطريقية المذكورة عين ذات القطع لا تكون قابلة للجعل مطلقاً سواء كان الجعل بسيطاً كجعل طريقيّة القطع، أو مركّباً كجعل القطع طريقاً لا استقلالاً ولا تبعاً. كما لا يتصوّر الجعل في ذاتيات كلّ شيء كالحيوانيّة والنطق للإنسان، إذ وجدان الشي لذاته وذاتيّاته ضروريّ ولا يحتاج إلى جعل جاعل.

نعم يجوز تعلّق الجعل بوجود القطع أو بإيجاد المقدّمات الموجبة للقطع.

ودعوى أنّ الذاتيّ لا ينفكّ عن الشيء مع أن القطع قد يصيب وقد لا يصيب، فنه علم أنّ الطريقيّة والكاشفيّة ليستا ذاتياً، وكونه كذلك في نظر القاطع لايثبت كونها من لوازمه الذاتيّة، لانّ الذاتيّ لا يختلف في نظر دون نظر.

مندفعة بأنّ كشف القطع في نظر القاطع لا يختلف في نظر دون نظر، مادام القطع موجوداً عند القاطع، وعدم إصابته بالنسبة إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف فالقطع أينا تحقّق لا ينفكّ عن الكاشفيّة وحيث إنّها ذاتيّة لا تحتاج إلى الجعل.

الجهة الثانية: أنّ بعدما عرفت من كون الطريقيّة والكاشفيّة عين القطع هل

تكون حجيّة القطع ذاتيّة أم لا؟

هنا أقوال.

أحدها: أنّ تأثير القطع في الحجّيّة بمعنى تنجّز التكليف واستحقاق العقوبة على المخالفة لازم للقطع، وصريح الوجدان شاهد على ذلك.

ولعلّ الوجه فيه أنّ مخالفة التكليف المجهول لا توجب استحقاق العقوبة بحكم العقل، بل الشرط في تأثيرها في ذلك، هو القطع بالتكليف. فالقطع شرط في تأثير المخالفة في حكم العقل باستحقاق العقوبة، فهذا الشرط كسائر الشروط التكوينيّة لا يتوقّف تأثيره على شيءٍ آخر غير وجود المقتضى. فإذا انضمّ هذا الشرط إلى وجود المقتضي، فالتأثير لازم قهراً من دون حاجة إلى جعل شرعيّ أو عقلائيّ إذ القطع يجعل المخالفة مصداقاً لهتك حرمة المولى، ومن المعلوم أنّه ظلم، وقبح الظلم ذاتيّ وليس بمجعول.

نعم المنجّزيّة لا تكون من لوازم ماهيّة القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا حصل القطع للإنسان، يحكم العقل بترتّب استحقاق العقوبة على المخالفة.

هذا كلّه بالنسبة إلى المنجّزيّة، وأمّا المعذّريّة، فظاهر العبارات أنّها كذلك، إذ العقل يحكم بعدم استحقاق العقوبة عند عدم مصادفة قطعه للواقع.

ثانيها: أنّ استحقاق العقوبة ليس من الآثار القهريّة واللوازم الذاتيّة لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليّة من العقلاء، لأنّ حكم العقل باستحقاق العقوبة ليس ممّا اقتضاه البرهان، بل من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، ومخالفة أمر المولى هتك لحرمته وهو ظلم عليه، والظلم قبيح، أي ممّا يوجب الذمّ والعقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة جعليّ عقلائيّ لا ذاتيّ قهريّ كسائر الأسباب الواقعيّة والآثار القهريّة.

فإذا عرفت أنّ الحجّيّة بمعنى المنجّزيّة من اللوازم الجعليّة العقلائيّة، فبناء على

أنّ جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجّزيّة للقطع شرعاً، من دون لزوم محذور.

يمكن أن يقال، إنّ استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المعلوم من جهة كونها هتك لحرمة المولى لا يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرك لذلك، ولو لم يكن اجتماع لأنّه من مصاديق قبح الظلم، وقبح الظلم كحسن العدل أمر ثابت ولو لم يكن اجتماع أو لم يوجب اختلالاً في النظام، وذلك لملائمة العدل مع القوّة العاقلة ومنافرة الظلم معها وهي تكفي في إدراج القضيّة في اليقينيّات.

هذا مضافاً إلى أنّ الأوامر الشرعيّة ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فتدبّر.

ثالثها: أنّ الصحيح أنّ حجّيّة القطع من لوازمه العقليّة بمعنى أنّ العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته ويدرك صحّة العقوبة عند المخالفة لقطعه، لا بمعنى إلزام العقل أو تحريكه وبعثه.

ثمّ إنّ إدراك العقل لذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجّيّة من الأمور المجعولة، أو من القضايا المشهورة.

بل هو من الأمور الواقعيّة الأزليّة، كما هو الحال في جميع الإستلزامات العقليّة وتحرّك الإنسان، نحو ما يراه نفعاً له، أو ابتعاده ممّا يراه ضرراً عليه ليس بإلزام من العقل بل السبب فيه حبّ النفس ولا اختصاص لذلك، بالإنسان، بل كلّ حيوان يكون كذلك بفطرته، وهذا التحريك تكوينيّ لا بعث تشريعيّ.

ولا يخفى عليك، أنّ القول الثالث يشبه القول الأوّل، والفرق بينهما في أنّ القول الأوّل ظاهر في أنّ العقل حكم بذلك دون القول الثالث، فإنّه صريح في عدم حكم العقل بذلك وهو الصحيح ولكن حركة الإنسان غير حركة الحيوان، فإنّ الحركة في الإنسان ناشئة عن الإدراك، كإدراك الاستلزامات بخلاف الحيوان فإنّه في الغالب

غريزيّ فتدبّر.

الجهة الثالثة: أنّه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم، لا يجوز ذلك، لاستلزامه التناقض، إذ بمجرّد القطع بكون مائع بولا يحصل له صغرى وكبرى أعني قوله هذا بول وكلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، وعليه فحكم الشارع بأنّه لا يجب الاجتناب عن المقطوع يوجب التناقض إلّا إذا قلنا بأنّ النجاسة وحرمة الاجتناب من أحكام ما علم بوليّته من وجه خاصّ.

قال المحقّق الخراساني، إنّ المنع عن تأثير القطع ينافي كون التنجيز ذاتياً. هذا مضافاً إلى أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً اي أصاب أو لم يصب، وحقيقةً في صورة الإصابة.

أورد عليه سيّدنا الإمام ﷺ بأنّ وجه الامتناع ليس لزوم اجتماع الضدّين، لأنّ الضدّين، أمران وجوديّان، والوجوب والحرمة وغيرهما من الأمور الاعتباريّة، بل وجه الامتناع هو لزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، والإرادتان، أمران وجوديّان واقعيّان. هذا مضافاً إلى لغويّة الحكم الأوّل لو نهى عن العمل بالقطع.

وكيف ما كان فقد خالفهم صاحب الوقاية بدعوى أنّ التناقض لا يلزم على نحو الكلّيّة، إذ لا يكون كلّ قطع مصيباً للواقع، وعليه فلا يصحّ الحكم على كلّيّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة.

هذا مضافاً إلى أنّ التناقض لا يلزم إلّا إذا تعلّق الردع عمّا قطع عليه، وأمّا إذا كان مفادّ الأمارة المعذوريّة أو رفع تنجّز الحرمة فلا تناقض أصلاً. وقد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة، بل ومظنونها في موارد البراءة والبيّنة القائمة على حلّيّة مظنون الحرمة إذ الترخيص لا يختصّ بصورة عدم المصادفة مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلق إذا كان مورد البراءة ومفاد الأمارة،

فالتناقض المدّعى وجوده، موجود فيها، إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيرة، ونجاسات واقعيّة بين هذه المشكوكات.

فالإشكال مشترك، وطريق الحلّ واحد، وهو أنّ متعلّق القطع والظنّ هو الحرمة الواقعيّة، والردع لا يكون عنها أبداً، بل الإذن يكون مؤمناً من عقابها، أو رافعاً لتنجّزها، والتنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبداً.

ودعوى أنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع الظّن والشكّ، لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالاً، بخلاف القطع الذي هو عين الانكشاف، من دون ستر وحجاب الذي لا يدع مجالاً للإذن، ولا لموضوع حكم آخر.

مندفعة بأنّه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري في وجود الساتر، بل ليس الوجه في إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلّا تأخّر مرتبة هذا الحكم عن الواقع بسببه، وهذا موجود مع القطع أيضاً فكما أنّ الشي بعنوان أنّه مجهول الحكم متأخّر عنه، فكذلك متأخّر بعنوان أنّه مقطوع الحكم.

ويمكن أن يقال أوّلاً: إنّ الترخيص في ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص في المخالفة بنظر القاطع. إذ الإتيان بالفعل مع القطع بالحرمة علّة تامّة، لتحقّق عنوان المخالفة، وهي قبيحة بحكم العقل، والإذن فيها يخالف القبح العقلي، ودعوى إمكان رفع التنجّز كما في مورد الظنّ والاحتمال لا يساعد مع كون التنجّز ذاتيّاً لوجود القطع وعليه فلا يفيد تأخّر مرتبة الترخيص عن مرتبة الحكم الواقعي في رفع المحذور، فإنّ القطع بالحكم علّة تامّة لحكم العقل باستحقاق المذمّة والعقوبة لمخالفة التكليف، ومع هذا الحكم الواضح العقلي لا يقبل الشيء بعنوان مقطوع الحكم ما يخالف الحكم المتعلّق بنفس الشيء المنكشف بالقطع.

وثانياً: أنّ النهي عن العمل بالقطع يستلزم التناقض في مرحلة ثبوت الغرض

الفعليّ التامّ من جميع الجهات وعدمه في نظر القاطع، لأنّ الغرض الداعي الى جعل التكليف بنظر القاطع موجود وهو فعليّ مطلق، حتّى في موارد الشكّ ولا معنى للنهي عن القطع، إلّا عدم وجود الغرض الفعلي من جميع الجهات ولا يمكن الجمع بين ثبوت الغرض كما هو مقتضى القطع وبين عدمه كما هو مقتضى النهي عن العمل به كما لا يخفى.

لا يقال لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص في مخالفة المقطوع هو عدم جواز تصرّف الشارع في حجّيّة بعض أقسام القطع كالقطع الحاصل من الوسواس، أو القطع القياسي مع أنّ المعلوم خلافه، إذ الشارع منع عن العمل بالقطع الوسواسيّ والقياسي بالضرورة.

لأنّا نقول إنّ الردع عن العمل بالقطع الوسواسي أو القياسي بالنسبة إلى عمل نفسه لابدّ من أن يكون من جهة طروء عنوان يستوجب تبدّل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر، فيكون الواقع موضوعاً للحكم، إلّا في حال الوسواس، فيكون له حكم آخر، نظير العناوين المأخوذة موضوعات للأحكام الثانويّة. فشرب النجس مثلاً في نفسه حرام، لكن كما أنّه، إذا اضطرّ إليه يجب شربه فكذلك إذا كان المكلّف وسواسيّاً يجب عليه أن يشرب النجس وإن علم أنّه نجس، فالوسواسيّ وإن حكم بتنجيز الحكم الواقعيّ في حقّ نفسه، ولكن للشارع أن يرخّصه في تركه لما يرى من تبدّل عنوان الواقع المقطوع الموجب لرفع التنجّز واقعاً، والوسواسيّ والقطّاع وإن حكما بقطعهما على تنجيز الواقع، ولكن لا اعتبار بعد إحراز طروء العناوين المبدّلة للحكم الواقعيّ ولا يناقض هذا الحكم مع الحكم الواقعيّ بعد كون حكم الشارع عند الوسواس أو القياس متعلّقاً على المعنون بعنوان الوسواس والقياس، والحكم المقطوع يكون متعلّقاً بعنوان نفس الشيء، وحيث إنّه أعمّ سقط الواقع عن التنجيز ولا يلزم منه الترخيص في المعصية الفعليّة. فإنّه فيما إذا لم يتبدّل الموضوع الواقعي.

وثالثاً: أنّ ما ذكرناه من عدم حجّيّة قطع القطّاع، أو قطع الوسواسي، ليس من شواهد عدم كون القطع علّة تامّة للتنجيز، لأنّ القطع عند القاطع يكون منجّزاً بنحو العلّيّة التامّة.

وهكذا ما ذكرناه ليس بمعنى رفع التنجيز، بل معنى ماذكرناه هو أنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر عند الشارع فيما إذا كان القطع كثير الخطأ. ففي هذه الصورة يجوز للشارع النهي عن العمل به، لطروء العناوين المسوّغة لذلك.

فتحصّل أنّه لا يجوز النهي عن العمل بالقطع ما لم يطرء عنوان آخر يسوّغ النهي عنه، كما في مورد الوسواس أو القطّاع أو من أخذ بالقياس.

تنبيه في حقيقة الحكم ومراتبه

ذكر جماعة أنّ مراتب الحكم أربعة: إحدها مرتبة الاقتضاء، ويعبّر عنها بمرتبة الشأنيّة، وليس لهذه المرتبة إلّا شأنيّة الثبوت، فمثل طبيعة النظافة مثلاً في نفسها ذات مصلحة مستعدّة باستعداد ماهويّ لقبول الوجوب فمع وجود المانع عن الوجوب يقال لها شأنيّة الوجوب، ووجوب اقتضائي وليس لها وراء ذلك ثبوت ووجود، كما لا يخفى.

ثانيتها مرتبة الإنشاء، وهو إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظيّاً، بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات، والى المعنى بالعرض.

ثالثتها مرتبة الفعليّة، وهي الّتي تبلغ مرتبة البعث والزجر بنحو الجدّ، فإذا أنشأ المولى حكما بداعي جعل الداعي من جدّ وإرادة جزميّة تمّ الأمر من قبل المولى.

رابعتها مرتبة التنجّز، وهي ما إذا بلغ الحكم إلى مرتبة الوصول إلى المكلّف وحصول العلم به، وحينئذٍ يكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، وهذا هو معنى التنجيز.

يمكن أن يقال إنّ مراتب الحكم إثنتان: إحداهما مرتبة الإنشاء وثانيتها مرتبة

الفعليّة من قبل المولى، إذ مرتبة التنجّز ليست من مراتب الحكم حيث إنّ علم المكلّف وجهله بالحكم لايوجب تغييراً في ناحيّة الحكم الفعليّ من قبل المولى. وهكذا مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم، لأنّه ليس فيها ثبوت حكم أصلاً.

الجهة الرابعة: في التجرّي، واعلم أنّه لا إشكال في أنّ القطع عند الإصابة يوجب التنجيز واستحقاق العقوبة على المخالفة.

وإنّما الكلام في أنّ القطع عند عدم الإصابة والتجرّي، هل يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة أو لا؟

ويقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل: أنهم استدلّوا على أنّ التجرّي يوجب استحقاق العقوبة بوجوه، منها الاتّفاق والإجماع، أُجيب عنه بأنّ الإجماع المحصّل غير حاصل، والمنقول ليس بحجّة، هذا مضافاً إلى أنّ المسألة عقليّة، والإجماع فيها لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

ومنها حكم العقل بتقريب أنّ العقاب على المعصية الواقعيّة ليس إلّا لكونه هتكاً لحرمة المولى وجرأة عليه وهذا الملاك موجود في التجرّي، ومقتضاه هو استحقاق المتجرّي للعقوبة. لا يقال إنّ العقاب على المعصية يكون لأجل ذات المخالفة مع الأمر والنهي، أو لأجل تفويت الغرض، أو لأجل ارتكاب المبغوض للمولى، لأنّا نقول ليس كذلك لوجود الكلّ في صورة الجهل. ومع ذلك لا يحكم فيه باستحقاق العقوبة.

فالتجرّي مشترك مع المعصية الواقعية في المناط الذي يحكم العقل لأجله باستحقاق العقوبة وهو الإقدام على المعصية وعدم المبالات بنهي المولى وهتك حرمته، ومقتضاه هو استحقاق العقوبة بالتجرّي كما يستحقّها بارتكاب المعصية الواقعيّة.

ودعوى أنّ استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل من سوء السريرة لا يوجب استحقاقها على نفس الفعل، ومن المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ، إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل، لا بالفاعل.

مندفعة بما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبة، بمجرّد القطع بالتكليف، والإقدام على المخالفة، من دون فرق بين الموافقة للواقع عدمها، وذلك لأنّ الفعل المتجرّى به مضافاً إلى أنّه كاشف عن سوء السريرة يكون مصداقاً للهتك والإهانة بالنسبة إلى المولى وهذا بنفسه ظلم وهو تمام الموضوع لاستحقاق العقوبة.

الأمر الثاني: في أنّ الاستحقاق المذكور هل يكون على الفعل المتجرّى به أو خصوص العزم، والمختار هو الأوّل.

والوجه فيه، أنّه مصداق للهتك والإهانة للمولى، والهتك قبيح ومحكوم بالحرمة ولا ينافيه عدم اتّصاف الفعل في نفسه بشيء من موجبات القبح، إذ صيرورة الفعل مصداقاً للهتك يكفي في كونه موجباً لاستحقاق العقوبة وإن لم يتغيّر وجهه في نفسه، وحيث إنّ موضوع القبح والحرمة مع موضوع الحكم النفسي للفعل مختلف فلا منافاة ولا تضادّ بين كون الفعل محكوماً بالجواز في نفسه، وبين كونه محكوماً بالحرمة باعتبار كونه مصداقاً للهتك والإهانة بالنسبة إلى المولى.

وإنّما المنافاة فيما إذا ادّعى القبح بحسب ذات الفعل وهو خلاف المفروض، ودعوى أنّ اتّحاد الفعل المتجرّى به مع عنوان الهتك والإهانة ليس دائميّاً، لأنّ من أقدم على مقطوع الحرمة من جهة شقوة نفسه لا من جهة الاستخفاف بالمولى، لا يكون إقدامه هتكاً للمولى.

مندفعة بأنّ الهتك يصدق مع القطع بكونه معصية للمولى، ولو لم يقصد الهتك لكفاية مخالفته، مع القطع المذكور في صدق الهتك والإهانة.

لا يقال، إنّ الجرأة على المولى، تكون من الصفات النفسانيّة والأحوال العارضة

على النفس، والفعل المتجرّى به يكشف عن تحقّقها في النفس، ولا يكون هو بنفسه مصداقاً لها، والقبيح هو الجرأة ولا وجه لسراية القبح منها إلى الفعل.

لأنّا نقول أوّلاً: إنّه منقوض بمثل التعظيم ونحوه، فكما أنّ نفس الفعل المأتيّ به للتعظيم محكوم بالحسن والوجوب، فكذلك نفس الفعل المتجرّى به محكوم بالقبح والحرمة.

وثانياً: إنّ لازم ذلك هو عدم القول بحرمة الهتك مطلقاً، لأنّ كلّ هتك يحكي عن الجرأة على المولى، وهي محكومة بالحرمة لا نفس الفعل وهو كما ترى، وبالجملة كشف الهتك عن سوء السريرة والجرأة والطغيان لا ينافي صدق الإهانة على الفعل المتجرّى به وكفاية ذلك في الحكم بالقبح أو الحرمة.

فتحصّل أنّ الفعل المتجرّى به، أو العزم المتعقّب بالفعل، مصداق للهتك والإهانة، وبهذا الاعتبار يندرج الفعل المتجرّى به تحت عنوان الظلم، وحكم العقل باستحقاق العقوبة عليه.

الأمر الثالث: في ملازمة حكم العقل مع حكم الشرع وعدمها في الاستحقاق المذكور.

ربّما يستدلّ على ذلك في المقام بقاعدة الملازمة بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ، أعني كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه في مصباح الأصول بأنّ القاعدة المذكورة مسلّمة إن كان المراد بها، إدراك العقل في ناحية سلسلة علل الأحكام الشرعيّة من المصالح والمفاسد، إذ العقل لو أدرك مصلحة ملزمة في عمل من الأعمال وأدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة فلامحالة علم بوجوبه الشرعي بعد كون مذهب أهل العدل، أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد.

وهكذا لو أدرك مفسدة ملزمة بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعيّة لا محالة، فهذه

الكبرى مسلّمة ولا كلام فيها، وإنّما الكلام في صغراها، إذ قلّما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلاّت العقليّة، كحسن العدل وقبح الظلم، لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيّة، والمفاسد النفس الأمريّة، والجهات المزاحمة لها. ولذا ورد في الروايات: أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وأنّه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

وإن كان المراد بها إدراك العقل في ناحية معلولات الأحكام الشرعيّة، كحسن الطاعة وقبح المعصية وقبح التجرّي وحسن الانقياد، فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الحكم الشرعيّ المولوي، فقاعدة الملازمة أجنبيّة عنه. هذا مضافاً إلى لغويّة الجعل الشرعي مع وجود الحكم العقلي.

ودعوى أنّ كلّما كان الشارع يهتمّ بحفظ الملاك، بأكثر ممّا يقتضيه الحسن والقبح من الحفظ الذاتيّ، وكان ذلك أي الحفظ المذكور يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعي، في مورد الحكم العقليّ من غير فرق بين أن يكون حكم العقل في مرتبة علل الأحكام أو في سلسلة معلولاتها.

ففي مسألة التجرّي يمكن للشارع جعل خطاب تحريميّ له لكي يحفظ ملاكات أحكامه الواقعيّة بمرتبة جديدة وزائدة من الحفظ ولو في حقّ من تنجّز عليه التكليف الواقعي بغير العلم، فإنّه علم بحرمة التجرّي عليه على كلّ حال فقد يتحرّك ولا يقدّم على ارتكاب المخالفة، لأنّ للانقياد والتحرّك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلّف في موارد العلم بالتكليف ولكنّه لا ينقاد في موارد الاحتمال أو الظنّ وإن كان منجّزاً عليه بحكم العقل، فيكون جعل حرمة التجرّي لمزيد الحافظيّة وسدّ أبواب العدم بهذا الخطاب، وفي هذه المرتبة فلا لغويّة أصلاً.

مندفعة بأنّ إمكان ترتّب الفائدة على الحكم الشرعيّ أحياناً لا إنكار له، ولكن ذلك لا يكفي للحكم بالملازمة بين الحكم العقليّ والشرعيّ لجواز اكتفاء الشارع

بالحكم العقلي في إتمام الحجّة، إذ غاية ما تقتضيه قاعدة اللطف، والحكمة هو وجود ما يصلح للداعويّة، والحكم العقلي في سلسلة المعلولات ممّا يصلح للداعويّة فلا حاجة إلى الجعل الشرعيّ المولويّ. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد، أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ، ولكن قلّما توجد موارد يقطع بذلك فيها.

فتحصّل أنّه لا دليل على الملازمة إلّا في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات، بحيث لا يكتفي بالحكم العقلي.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل:

في أنّ العزم المجرّد لا قبح فيه، بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجي أو لتعلّقه بالفعل المذكور مع زعم كونه معصية و بعبارة أُخرى قبح العزم تبع لقبح متعلّقه و ليس بذاتيّ، قال في نهاية الأصول: إنّ قبح العزم مثلاً ليس لما أنّه عزم بل لما أنّه عزم للمعصية و مؤدٍّ إليها بالآخرة، فقبح المعصية بما أنّها هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم عبوديّته ذاتيّ، و قبح العزم و الإرادة تبعيّ، فكيف يقال بعدم ثبوت العقاب على نفس الهتك و بثبوته للعزم عليه؟! مع أنّ العزم على الهتك ليس مصداقاً للهتك، بل يكون قبيحاً من جهة تعلّقه بالهتك القبيح.(١)

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال: إنّ عنوان الهتك و الخروج عن زيّ الرقّيّة ممّا لا ينطبق على الفعل الخارجي، بل ينطبق على أمر نفسيّ عبّر عنه بالعزم على المعصية.

لما عرفت من أنّ الهتك ناشٍ من الفعل الذي هو معصية في الواقع أو علم بكونه معصية، و ليس مجرّد العزم هتكاً؛ لعدم كونه مخالفاً للتكليف، إذ لا تكليف بالنسبة إلى العزم كما لايخفى.

و دعوى أنّ العبد إذا صار بصدد الجري الخارجي فيما يخالف رضا المولى وفيما

---

(١) نهاية الأصول: ٤١٤ ـ ٤١٥.

يبغضه ولكن لم يتحقّق منه أي عمل خارجيّ أصلاً لمانع أقوى منه، كما لوأراد أن يسبّ المولى فأغلق شخص فمه و منعه عن التفوّه بأيّ كلمة فإنّه لاإشكال في صدق التجرّي والهتك وغيرهما من العناوين المتقدمة على مجرد كون العبد في مقام الخروج عن العبوديّة و بصدد مخالفة المولى و مجرّد الجري النفسي على طبق الصفة الكامنة في النفس الذّي عبّرعنه صاحب الكفاية بالعزم على الفعل، و إذا فرض صدق هذه العناوين على العمل النفسي في مورد لايكون هناك عمل في الخارج كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين ليست من عناوين الخارج، بل من عناوين النفس، و عليه ففي المورد الذي يصدر منه عمل خارجي لايصدق التجرّي على العمل الخارجي؛ إذ الجري النفسي و كونه في مقام العصيان أمر سابق عليه. و قد عرفت أنّ التجرّي يصدق عليه.(١)

مندفعة بأنّ الفعل في المثال المذكور كفعل الأبكم، فإنّ إشاراته تقوم مقام الفعل مع وجود المانع، و يكون قبح العزم و الإرادة فيه ناشٍ عن إشاراته التي تقوم مقام الفعل، و إلّا فقد عرفت من أنّ مجرد العزم و الإرادة لا يكون مخالفاً للتكليف؛ إذ لم يرد تكليف بعدم العزم و الإرادة كقوله «لاتعزموا».

التنبيه الثاني: في الأدلّة النقليّة التي يمكن الاستدلال بها في المقام و هي طائفتان الطائفة الأُولى هي التي يمكن الاستدلال بها على حرمة نفس القصد و العزم على المعصيه و هى مشتملة على الآيات و الروايات.

فن الأولى قوله تعالى: ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّاً في الأرض و لا فساداً و العاقبة للمتّقين﴾(٢).

---

(١) منتهى الأصول ٤: ٥١.

(٢) القصص :٨٣.

بتقريب أنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ الآخرة للّذين لاإرادة لهم بـالنسبة إلى العلوّ و الفساد، فيستفاد منها أنّ إرادة العلوّ و الفساد مبغوضة و موجبة للمحروميّة.

و قوله تعالى: ﴿إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة واللّه يعلم وأنتم لاتعلمون﴾[(١)] لدلالته على أنّ محبّة إشاعة الفحشاء سبب للعذاب

و قوله عزّوجلّ ﴿و إنْ تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يعذّب من يشاء و الله على كلّ شيٍ قدير﴾[(٢)] لدلالته على أنّ ما في الأنفس من النيّات مورد المحاسبة و المؤاخذة، إذاكانت نيّات للمعاصي،

و قوله تبارك و تعالى: ﴿الذين قالوا إنّ الله عهد إلينا ألّا نؤمن لرسول حتّى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبيّنات و بالذي قلتم فـلم قتلتموهم إن كنتم صادقين﴾[(٣)] بتقريب أنّ نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخّرهم عن زمن القاتلين بكثير ليس إلّا من جهة رضاهم بقتلهم، فالرضا بالقتل موجب لإسناد القتل إليهم أيضاً، و من المعلوم أنّ ما يوجب إسناد القتل لايخلوعن المؤاخذة، و إلى غير ذلك من الآيات الكريمة الدالّة على استحقاق المؤاخذة و المحاسبة و العـذاب و المحروميّة من دارالآخرة بسبب العزم و الإرادة و الرضا بالنسبة إلى المعاصي و إشاعة الفحشاء و غير ذلك من المنكرات.

و من الثانية مارواه في الكافي بسند موثّق عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله، «نيّة المؤمن خير من عمله، و نيّة الكافر شرّ من

(١) النور: ١٩.

(٢) البقرة: ٢٨٤.

(٣) آل عمران: ١٨٣.

عمله، و كلّ عامل يعمل على نيّته.»[١] بتقريب أنّه يدلّ على أنّ نيّة الكافر شرّ أزيد من شرّ عمله، و من المعلوم أنّ الشرّ قابل للمؤاخذة.

و منها ماروواه في العلل مرسلاً عن ابي جعفر عليه السلام أنّه كان يقول: «نيّة المؤمن أفضل من عمله؛ و ذلك لأنّه ينوي من الخير ما لا يدركه، و نيّة الكافر شرّ من عمله و ذلك لأنّ الكافر ينوي الشرّ و يأمل من الشرّ مالايدركه.[٢] بالتقريب الماضي.

و منها ماروواه في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمّد عن المنقري عن أحمد بن يونس عن أبي هاشم قال: قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «إنّما خلّد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، و إنّما خلّد أهل الجنّة في الجنّة لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً فبالنيّات خلّد هؤلاء و هؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى ﴿قل كلّ يعمل على شاكلته﴾ قال: على نيّته.[٣] و هو ضعيف بسبب جهالة أحمد بن يونس.

و يدل هذا الخبر على أنّ نيّة المعصية الواقعيّة إلى الأبد سبب للعذاب الدائم، كما أنّ نيّة الإطاعة الحقيقيّة أبداً موجبة للنعيم الدائم. و عليه فالنيّة سبب للمؤاخذة.

و منها ما رواه في المحاسن عن أحمد بن محمّد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابي عروة السلمي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة»[٤] بتقريب أنّ الحديث يدلّ على أنّ النيّة سبب لكيفيّة الحشر.

و منها ماروواه في التهذيب باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبي جعفر عن أبي الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.
(٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٧.
(٣) الوسايل: الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٤.
(٤) الوسائل: الباب ٥ من ابواب مقدّمة العبادات، ح ٥.

آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنّه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل و المقتول في النار، قيل يا رسول الله: هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: صلى الله عليه و آله لأنّه أراد قتله»[(١)] بتقريب أنّ التعليل بقوله «لأنّه أراد قتله يدلّ على أنّ العداوة سبب للمؤاخذة و الدخول في النار و إن منعت عنها الموانع.

و منها مارواه في الكافي عن أبي علي الأشعريّ عن محمّد بن سالم عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه و آله في الخمر عشرة: غارسها و حارسها و عاصرها و شاربها و ساقيها و حاملها و المحمولة له و بايعها و مشتريها و آكل ثمنها[(٢)] و الحديث ضعيف من جهة عمرو بن شمر.

و نحوه ما عن شعيب بن واقد[(٣)].

بتقريب أنّ الخبر يدلّ على أنّ فعل بعض المقدّمات بقصد ترتّب الحرام ممّا يوجب العقاب. و هو أيضا ضعيف.

و منها مارواه الصدوق رحمه الله في العلل عن الرضا عليه السلام: «و من غاب عن أمر فرضي به كان كمن شاهده و أتاه»[(٤)].

و منها ما رواه في المحاسن عن محمّد بن مسلم رفعه قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «إنّما يجمع الناس الرضا و السخط، فمن رضي أمراً فقد دخل فيه، و من سخط فقد خرج منه».[(٥)] و الخبران يدلاّن على أنّ الرضا بفعل قوم بمنزلة إتيان ذلك الفعل، و

(١) الوسائل: الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدوّ، ح ١. و لعلّ الصحيح الحسن بن علوان لعدم وجود الحسين بن علوان.

(٢) الوسائل: الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ٥.

(٥) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الامر و النهي، ح ١٠.

غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالّة على حرمة نفس العزم و المؤاخذة عليه.

الطائفة الثانية هي الّتي تكون في قبال الطائفة الأُولى و تدلّ على العفوو عدم ترتّب العقاب و المؤاخذة:

منها صحيحة زرارة عن أحدهماعليهما السلام قال: إنّ الله تبارك و تعالى جعل لآدم في ذرّيّته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، و من همّ بحسنة و عملها كتبت له عشراً، و من همّ بسيّئة لم تكتب عليه، و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيّئة».(١)

و منها موثّقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنة و لا يعمل بها فتكتب له حسنة و إن هو عملها كتبت له عشر حسنات، و إنّ المؤمن ليهمّ بالسيّئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه».(٢)

و منها موثّقة ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام أو عن أبي جعفرعليه السلام: «أنّ الله تعالى قال لآدم: يا آدم جعلت لك أنّ من همّ من ذرّيّتك بسيّئة لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيّئة»، الحديث.(٣)

و منها صحيحة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا همّ العبد بالسيّئة لم تكتب عليه».(٤)

و غير ذلك من الأخبار التي يتراءى مناقضتها مع الأخبار السابقة.

وقد جمع الشيخ الأعظم رحمه الله بين الطائفتين باختلاف الموضوع أي بحمل الأخبار الأخيرة على من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الأخبار السابقة على من بقي على قصده حتّى عجز عن الفعل لاباختياره، أو بحمل الأخيرة على من اكتفى بمجرّد القصد

---

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٥.

(٢) الوسائل الباب٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٨.

(٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٨.

(٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١٠.

و السابقة على من اشتغل عند القصد ببعض المقدّمات. و استشهد له بحرمة الإعانة على المحرّم حيث عمّمه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، و لعلّه لتنقيح المناط لابالدلالة اللفظيّة.(١)

ولايذهب عليك: أنّ الجمع المذكور بكلا شقّيه لايخلو عن بعض الشواهد لشهادة بعض الأخبار عليه حيث إنّ الموضوع في الأخبار الأخيرة مقيّد بعدم الإتيان و لو بالمقدّمات، بخلاف الموضوع في بعض الأخبار السابقة فإنّه مقيّد بمن أتى ببعض المقدّمات كالأخبار الواردة في لعن غارس الخمر و حارسها و عاصرها و نحوهم ممّن يقصد تحصيل الخمر و أخبار التقاء المسلمَيْن بسيفهما، أو أنّ الموضوع في بعض الأخبار السابقة مقيّد بمن يمنعه المانع كالأخبار الواردة في أنّ القاتل والمقتول من المؤمنين إذا تقاتلا كلاهما في النار؛ إذ المقتول أراد قتل الآخر إلاّ أنّ القاتل يمنعه عن ذلك، بخلاف الموضوع في أخبار العفو بناء على اختصاصه بما إذا ارتدع عن الفعل بنفسه فتأمّل.

و لكن معذلك لا تعميم للجمع المذكور بكلا شقّيه بالنسبة إلى جميع الأطراف؛ و لذا تبق المعارضة في سائر الأطراف ممّا لم يتعرّض فيه إلاّ نفس الإرادة و النيّة كأخبار العفو و أخبار نيّة المؤمن خير من عمله و نيّة الكافر شرّ من عمله و أخبار خلود أهل النار في النار و خلود أهل الجنّة في الجنّة بالنيّات و الآيات و الأخبار الدالّة على أنّ الرضا بعمل قوم بمنزلة الإتيان به أو أنّ ما في الأنفس و القلوب من نيّة المحرّمات مورد المؤاخذة و المحاسبة.

فالأولى أن يقال: يجمع بين هذه الأطراف أيضا باختلاف الموضوع من ناحية أخرى . فما ذكره الشيخ مفتاح لكيفيّة الجمع بين الأخبار؛ إذ الموضوع في سائر

---

(١) فرائد الأصول: ٧ ـ ٨.

الأخبار أيضاً يختلف مع أخبار العفو، فإنّ موضوع أخبار العفو هو العزم على فعل المعصية من نفسه، و الموضوع في الآيات و الروايات الدالّة على أنّ الرضا بفعل قوم بمنزلة الإتيان به هو الرضا بوقوع المنكرات و الفساد من الغير و ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ و هكذا موضوع أخبار العفو هو العزم على المعصية من نفسه، و موضوع أخبار الخلود هو الكفر و الايمان اللذان يقتضيان المعصية أو الإطاعة الأبديّة إن لم نقل بأنّ النيّة في المؤمن و الكافر مع فرض تلبسهما بالعمل في الجملة يكفي في الفرق بين موضوع هذه الأخبار أخبار العفو، و أيضاً الموضوع في أخبار نيّة المؤمن خير من عمله و نيّة الكافر شرّ من عمله هو بيان توسعة النية في الطرفين، و ليس في مقام بيان أنّ نيّة المعصية من المؤمن توجب المؤاخذة، و هكذا الموضوع في الآية الكريمة: ﴿و إن تبدواما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ هو بيان المؤاخذة على المعاصي القلبيّة كالنفاق و الشرك و الكفر، فالآية تدلّ على أنّ إبداءها أو إخفاءها لايوجب الفرق في عقوبتها، و لادلالة لمثلها على أنّ نيّة المعصية و العزم عليها مورد المحاسبة و المؤاخذة و العقاب.

و إن أبيت عن هذا الجمع و ادّعيت أنّ عدّة من الأخبار مختصّة بباب العزم و الإرادة كإرادة العلوّ و الفساد، فيجمع بينها و بين أخبار العفو بالتخصيص؛ فإنّ النسبة بينهما هي العموم و الخصوص، فلا تعارض بين الآيات و الأخبار المذكورة كما لا يخفى.

و عليه فالآيات و الأخبار السابقة دلّت على ثبوت العقاب في موارد خاصّة كإرادة القتل أو محبّة إشاعة الفحشاء ويقدّم هذه الموارد على أخبار العفو عن العزم على المعصية جمعاً بينها.

و من المعلوم إنّ إثبات العقوبة في هذه الموارد لايستلزم ثبوت العقاب على مطلق قصد المعصية؛ إذ المحرّمات مختلفة. و لعلّ اختلاف مفاسدها وأهمّيّة بعضها

يوجب جعل العقاب على نفس الإرادة في هذه الموارد حتّى يحذر الناس من القرب إليها. هذا، مضافاً إلى احتمال أن يكون المقصود من الإرادة و المحبّة في مثل قوله تعالى: ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوّاً في الأرض و لا فساداً﴾ و في مثل: ﴿إنّ الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا﴾ الآية. هي الإرادة و المحبّة العمليّة كقوله تعالى: ﴿يريدون أن يطفئوانور الله﴾ الآية.

و لو سلّمنا دلالة الآيات و الأخبار على ترتّب استحقاق العقاب على مجرّد قصد المعصية مطلقاً من دون فرق بين موارد المعصية، فلا تعارض بينها و بين أخبار العفو لأنّ أخبار العفو؛ تدلّ على عدم فعليّة هذا الاستحقاق تفضّلاً من الله سبحانه و تعالى، و لامنافاة بينهما. و عليه فبعد الجمع بين طوائف الأخبار يستفاد من مجموع الأدلّة عدم ترتّب المؤاخذة على نيّة المعصية عدا موارد خاصّة.

و لو سلّمنا التعارض بين الأخبار فيجري فيها قواعد الأخبار المتعارضة فإن قلنا بالتخيير فهو، و إلّا فمقتضى القاعدة هو التساقط، و قد عرفت أنّ العقل لايحكم باستحقاق العقوبة على مجرّد العزم و القصد.

فتحصّل: أنّه لادليل عقلاً و لا نقلاً على فعليّة حرمة نفس القصد و العزم عدا موارد خاصّة كالكفر ومحبّة إشاعة الفحشاء و إرادة العلوّ و الفساد، و مع عدم فعليّة حرمة نفس العزم و القصد فالعقوبة في موارد التجرّي يختصّ بما إذا أتى بالفعل، ولا يكفي مجرّد العزم، فلا تغفل.

التنبيه الثالث:

أنّ موضوع البحث في التجرّي لايختصّ بصورة القطع، بل موضوعه هو الحجّة غير المطابقة للواقع سواء كانت هى القطع أو العلم الإجمالي أو الظنّ أو احتمال التكليف المنجّز كالشبهة البدويّة في الحكم قبل الفحص، فإذا قامت الحجّة المذكورة يكون الحكم منجّزاً.

عليه و لا مؤمّن له بالنسبة إليه، فاللازم هو مراعاته، فإذا خالفه و أصاب القطع أو الظنّ أو الاحتمال المنجّز للواقع فهو عاصٍ حقيقة، و إذا لم يصب القطع و أخواه الواقع فهو متجرّي من دون فرق بين القطع و أخويه، بل إذا جاء به برجاء عدم مصادفة الحرام الواقعي و اتّفقت الإصابة فهو عاصٍ حقيقة؛ لأنّ وظيفته هو تركه، كما أنّه لوجاء به برجاء عدم مصادفة الحرام و لم يصادف فهو عاصٍ بالتجرّي؛ لأنّ وظيفته هو الترك، ويخرج بارتكابه عن زيّ العبوديّة و الطاعة لمولاه.

التنبيه الرابع:

أنّه لو وجد مؤمّناً واستند إليه في ارتكاب المشتبه فلا كلام في كونه معذوراً سواء طابق المؤمّن الواقع أو لم يطابق؛ لأنّه اعتمد على الحجّة و لم يخرج بذلك عن زيّ العبوديّة.

و أمّا إذا لم يستند إليه و ارتكب المشتبه برجاء مصادفة الحرام و لم يصادف كمن شرب مستصحب الحلّيّة برجاء أن يكون هو الحرام الواقعيّ و لم يصادف فالمحكيّ عن المحقّق النائيني أنّ هذا تجرٍّ أيضاً، ويترتّب عليه أحكامه.

و هو جيّد، بل هو عاصٍ حقيقة إن كان الشرب المذكور في الواقع شرباً حراماً؛ لأنّه لم يستند إلى الاستصحاب في ارتكاب المشتبه. و مجرّد مطابقة عمله مع المؤمّن من دون استناد إليه لايكفي في صحّة الاعتذار بالنسبة إلى ما صدر عنه، فتأمل.

و عليه فدعوى المنع من جهة أنّ الفعل له مؤمّن شرعيّ يستند إليه.(١)

كما ترى؛ لأنّ المفروض أنّه لم يستند إليه، بل أخذ جانب احتمال الخلاف و صادف الواقع، فهو أتى بالواقع من دون عذر، فيصدق عليه أنّه عصى في الحقيقة و

(١) مباحث الحجج ١: ٦٥.

استحقّ العقوبة.

التنبيه الخامس:

أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبة عند مخالفة الله تعالى بإتيان المنهيّ عنه أو ترك المأمور به؛ فأنّ نفس المخالفة هتك للمولى. هذا بالنسبة إلى مخالفة المولى و استحقاق العقوبة. و أمّا بالنسبة إلى الإطاعة و استحقاق المثوبة فلا حكم للعقل باستحقاق المثوبة عند الانقياد له تعالى سواء أصاب مع الواقع أولم يصب؛ لأنّ المطيع أدّى وظيفته كما لا استحقاق للمثوبة في إطاعة المملوك لمولاه خصوصاً في المملوك الذي كان جميع ما له من الوجود و ما يتعلّق به من مولاه.

نعم، يصير بذلك لائقاً للتفضّل من مولاه. و عليه ففي مورد صدق المخالفة و الهتك و لو بالتجرّي يحكم العقل باستحقاق العقوبة، و أمّا في مورد صدق الموافقة و الانقياد فلا حكم للعقل باستحقاق المثوبة و إن حكم بلياقة المطيع للتفضّل. و ممّا ذكر يظهر ما في بعض العبارات من جعل العقل حاكماً في البابين.

التنبيه السادس: أنّ حكم التجرّي يختلف شدّة وضعفاً باختلاف حال المتجرّي واختلاف المتجرّز احتمالاً وظنّاً وعلماً واختلاف المتجرّي به قال في الوقاية:

أنّ حكم التجرّي يختلف شدّة و ضعفاً مع اتّحاد المتجرّي به من جهات مختلفة فالتجرّي من العالم أو الشيخ المسنّ أشدّ من الجاهل أو الشابّ. كما أنّ التجرّي مع الشكّ أقوى منه مع الاحتمال و أضعف من الظنّ. و لكنّه يختلف إذا قست المحرّمات بعضها ببعض، فالتجرّي بالإقدام الاحتمالي على قتل المؤمن أشدّ من الإقدام الظنّيّ على قتل حيوان محترم، و هو بالإقدام مع الشكّ على وطي المحصنة أشدّ من الإقدام على وطي الحليلة الحائض ظنّاً[١].

---

(١) الوقاية: ٤٦٧.

التنبيه السابع:

أنّه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبة شقوته استحقّ العقوبة بنفس المخالفة، فإنّه هتك لمولاه و جرأة عليه و خروج عن زيّ العبوديّة و إن لم يقصده باللحاظ الاستقلاليّ، و إذا قصد معذلك عنوان التجرّي و المعصية باللحاظ الاستقلالي يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبة؛ لأنّه حينئذٍ ارتكب هتكين: أحدهما: هو الإتيان بالمنهيّ أو ترك المأمور به مع أنّهما هتك بنفسهما و إن لم يكن داعية إلّا غلبة شقوته. و ثانيهما: هو قصد الهتك و التجرّي بالفعل الحرام أو ترك المامور به خارجاً. و من المعلوم أنّهما عنوانان، و مقتضا هما هو تعدّد استحقاق العقوبة.

و دعوى التداخل في الأسباب غير مقبولة إذا كان المسبّب قابلاً للتكرّر كما قرّر في محلّه.

لايقال: إنّ من العناوين المبغوضة ما يكون مقدّمة لما هو أشدّ مبغوضيّة و قبحاً، فعلى تقدير ترتّبه عليها لا يلاحظ إلّا بلحاظ المقدّميّة المحضة، و لا يوصف إلّا بالحرمة الغيريّة، وتكون مبغوضيّتها و عقابها مندكّة فيه و يندمجان فيه اندماج الضعيف في الشديد، فلا يعدّان إلّا فعلاً واحداً، بخلاف ما إذا لم يترتّب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذٍ بنفسها، و تعدّ مبغوضاً مستقلاً يترتّب عليها ما أعدّ لها من العقاب و هذا أمر وجدانيّ له نظائر كثيرة في العرف و الشرع، فمن زنى بامرأة لا يحكم عليه باللحاظ الأوّلي إلّا بارتكاب كبيرة واحدة و أنّ سبقه مسّ العورة منها و نحوه، و لايقام عليه إلّا حدّ واحد، بخلاف ما إذا لم يترتّب عليه؛ فإنّ المسّ و غيره من المقدّمات و اللوازم المحرّمة يعاقب عليها و يعزّر، و لايجمع عليه في صورة ترتّب الفعل بين الحدّ و التعزير... إلى أن قال: و هكذا فليكن الحال في التجرّي، بل الأمر فيه أوضح، و حيث إنّ المعصية الواقعيّة لا يمكن وقوعها إلّا بالتجرّي و لاينفكّ عنه اكتفي في العقاب بالعقاب عليها، و إن كان العقاب أهون لو فرض محالاً إمكان الافتراق

بينهما، كما أنّ الأمر كذلك لو أمكن الزنا بلامسّ.[١]

لأنّا نقول: ليس الكلام في التجرّي بالمعنى الآلي حتّى يصحّ القياس بالأمثلة المذكورة؛ فإنّ المعصية الواقعيّة لا يمكن وقوعها بدون التجرّي بالمعنى الآلي و إن كان الداعي للمعصية هو غلبة شقوة النفس، بل الكلام في التجرّي بالمعنى الاستقلالي بأن يكون قاصداً لعنوان التجرّي على المعصية بالمعنى الاستقلالي زائداً على ما لابدّ منه في المعصية من التجرّي بالمعنى الآلي. و لاريب في أنّ قياس المقام حينئذٍ بالأمثلة المذكورة ليس في محلّه، بل اللازم هو قياسه بما إذا زنى و مسّ زائداً على الزنا بمواضع أُخرى من بدنها واستمتع منها؛ إذ لا إشكال حينئذٍ في تعدّد السبب و استحقاق العقوبة.

فإذا أتى بالمعصية مع قصد التجرّي على المعصية باللحاظ الاستقلالي اجتمع فيه سببان أحدهما هو المخالفة مع الأمر أو النهي الواقعيّين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد التجرّي على المعصية باللحاظ الاستقلالي.

إن قلت: إنّ التجرّي على المعصية متّحد مع الفعل؛ إذ ليس التجرّي هو العزم و القصد، بل هو الفعل المتجرّى به على مقتضى مامرّ في حقيقة التجرّي.

قلت: ليس التجرّي هو الفعل المجرّد عن العزم، كما أنّه ليس هو العزم المجرّد، بل التجرّي هو العزم المتعقّب بالفعل الخارجي. و من المعلوم أنّ عنوان التجرّي بالمعنى المذكور مغاير مع الفعل المخالف للأمر أو النهي، و مقتضى المغايرة هو تعدّدهما، و مقتضى تعدّدهما هو تعدّد استحقاق العقوبة.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحكيّ عن صاحب الفصول من أنّ التحقيق أنّ التجرّي

---

(١) الوقاية: ٤٦١ ـ ٤٦٢.

على المعصية أيضاً معصية، لكنّه إن صادفها تداخلا و عدّا معصية واحدة.(١)

إذ مع الاعتراف بتعدّد الأسباب لاستحقاق العقوبة و هو المعصية و التجرّي على المعصية لامجال لدعوى تداخل السببين في صورة المصادفة؛ لما عرفت من مغايرتها و إمكان تفكيكها، فإنّ التجرّي هو العزم المتعقّب بالفعل، و هو مغاير مع المعصية التي هي نفس الفعل المخالف لأمر المولى أو نهيه من دون تقيّده بالعزم على المعصية بالمعنى الاستقلالي و إن لم يخل كلّ معصية عن العزم على المعصية بالمعنى الحرفي، و التداخل هو العزم على الوجه الثاني لاعلى الوجه الأوّل.

و قد انقدح ممّا ذكر ما في الكفاية في مقام الإشكال على صاحب الفصول أيضاً حيث ذهب إلى وحدة السبب لاستحقاق العقوبة في المعصية الحقيقيّة، و هو هتك واحد، وأنكر استحقاق عقابين متداخلين؛ لضرورة أنّ المعصية الواحدة لاتوجب إلاّ عقوبة واحدة، و قال: لا وجه لتداخلها على تقدير استحقاقها و ذكر أنّه لامنشأ لتوهّم تداخلها إلاّ بداهة أنّه ليس في معصية واحدة إلاّ عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أنّ وحدة المسبّب تكشف بنحو الإنّ عن وحدة السبب.(٢)

و ذلك لما عرفت من تعدّد السبب لاستحقاق العقوبة إذا عصى و قصد عنوان المعصية باللحاظ الاستقلالي، إذ المخالفة مع الأمر و نهي المولى هتك بنفسه و التجرّي على المعصية و قصد عنوان المعصية هتك آخر، و مع تعدّدهما يتعدّد سبب الاستحقاق، فلا وجه لإنكار تعدّد السبب فيا إذا عصى و قصد عنوان المعصية باللحاظ الاستقلالي. نعم، إنكاره لتداخل السببين في محلّه؛ إذ مع تعدّدهما و إمكان تكرّر الاستحقاق لا وجه للتداخل، كما عرفت ذلك عند نقل كلام صاحب الفصول.

---

(١) الفصول الغروية :٨٧.

(٢) الكفاية ٢: ١٨.

و دعوى بداهة وحدة العقوبة مندفعة بأنّ ذلك فيما إذا لم يتجرّأ على المعصية بقصدها، و إنّما أتى بالمعصية فقط، و إلاّ فلا وجه لوحدتها. نعم، أمكن عفو الشارع عن ذلك، و هو أمر آخر.

و مما ذكرنا أيضاً يظهر ما في نهاية الدراية حيث فسّر التداخل في كلام صاحب الفصول بالتداخل في الأثر.(1)

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من التداخل في كلامه هو تداخل السببين، لاتداخل الأثر، و قول صاحب الفصول بعد فرض التداخل «عدّا معصية واحدة» لايكون ظاهراً في أنّ مراده هو تداخل الأثر؛ لأنّ السببين المذكورين في كلامه من المعصية و التجرّي إذا تداخلا عدّا معصية واحدة.

و كيف كان، فقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ في صورة التجرّي على المعصية باللحاظ الاستقلالي و الاتيان بالمعصية فمع المصادفة تحقّق السببان لاستحقاق العقوبة من دون تداخل، و مقتضى ذلك هو تعدّد استحقاق العقوبة، هذا بخلاف ما إذا عصى واتّفق المصادفة فإنّ السبب فيه واحد و إن لم يخل العصيان عن العزم على مصداق المعصية باللحاظ الآلي. هذا هو مقتضى حكم الوجدان، كما لايخفى.

و دعوى الإجماع على الخلاف في المسائل العقليّة كماترى. هذا، مضافاً إلى أنّ الإجماع محتمل المدرك. نعم، لابأس بدعوى الإجماع على العفو الشرعيّ عن إحدى العقوبتين فإنّه لاينافي استحقاق تعدّد العقوبة عقلاً، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لايخفى.

التنبيه الثامن:

أنّ الذي يحكم به العقل في التجرّي هو استحقاق العقوبة في الجملة، و أمّا

---

(1) نهاية الدراية 2: 14.

مقدارها و نوعها فلا سبيل للعقل بالنسبة إليه، بل هو موكول إلى الشرع الأنور و لذلك قال؛ في الوقاية: لايذهب عليك أنّ الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب في الجملة، لاخصوص العقاب المقرّر لما قطع به، فلا يلزمنا القول باستحقاق العقاب على التجرّي تعيين خصوص العقاب المقرّر لشرب الخمر مثلاً، فمن الممكن أن لايعاقب عقاب شرب الخمر في الآخرة، كما لا يحدّ حدّ شربها في الدنيا، و العقل بمعزل عن تعيين نوع العقاب و مقداره في المعصية الواقعيّة فضلاً عن غيرها، و هو فيهما تابع للجعل.

و لكن لاشكّ في كونه تابعاً لها (المعصية) في الشدّة و الضعف، فالتجرّي على الزنا بالمرأة الخليّة أشدّ من التجرّي بالقبلة و أضعف من التجرّي على الزنا بالمحصنة.(١)

فالعقل حاكم باستحقاق العقوبة في التجرّي كما يكون حاكماً في المعاصي الواقعيّة باستحقاقها، و أمّا نوع العقوبة أو مقدارها فهو موكول إلى تعيين الشارع. نعم يحكم العقل بالشدّة و الضعف تبعاً للمعصية حسب ماورد في كونها منقسمة إلى الصغيرة و الكبيرة و أكبر الكبائر و تضاعفها بحسب الزمان أو المكان المبارك، فتدبّر جيّداً.

التنبيه التاسع:

أنّه ذهب في محكيّ الفصول إلى ما محصّله: التفصيل في التجرّي بين القطع بحرمة شيٍ غير واجب واقعاً و بين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القربة.

فرجّح العقاب في الأوّل و نفى البعد عن عدم العقاب في الثاني مطلقاً أو في بعض الموارد؛ نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهريّة، و علل بأنّ قبح

---

(١) الوقاية: ٤٥٨.

التجرّي عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار... إلى أن قال: و من هنا يظهر أنّ التجرّي على الحرام في المكروهات الواقعيّة أشدّ منه في مباحاتها، و هو فيها أشدّ منه في مندوباتها، و يختلف باختلافها ضعفاً و شدّة كالمكروهات، و يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعيّة ما هو الأقوى من جهاته و جهات التجرّي انتهى.

حاصله: أنّ التجرّي في غير الواجب موجب لاستحقاق العقوبة من دون فرق بين أن يكون غير الواجب مباحاً أو مستحبّاً أو مكروهاً أو حراماً، بخلاف التجرّي في الواجب فإنّه لايوجب الاستحقاق مطلقاً أو في بعض الموارد من جهة تزاحم مصالح الوجوب مع مفسدة التجرّي.

أورد عليه الشيخ الاعظم‌ﷺ بمنع ما ذكره من عدم كون قبح التجرّي ذاتيّاً، لأنّ التجرّي على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، و في مقابله الانقياد للّه تعالى سبحانه فإنّه يمتنع أن يعرض له جهة مقبّحة.[1]

أجيب عن ذلك بأنّ مراد صاحب الفصول ليس كون التجرّي على قسمين فمنه قبيح و منه غير قبيح حتى يتوجّه عليه أنّ التجرّي قبيح ذاتاً و لاأقل من كونه مقتضياً للقبح، بل المراد أنّ الفعل المتجرّى به يجتمع فيه عنوانان قبيح و هو التجرّي و حسن و هو الصلاح الواقعيّ، فيقع بينهما الكسر و الانكسار على ما هو المطّرد في سائر الموارد فالتجرّي بما هو تجرّي قبيح ذاتاً لم يتغيّر عمّا كان عليه، و إنّما عرض للفعل عنوان آخر مزاحم لجهة التجرّي، فكان اللازم منه ما عرفت.[2]

و قال ايضاً في نهاية الأُصول أنّ الحسن والقبح إن لوحظا بالنسبة إلى العناوين

---

(١) فرائد الأُصول: ٦.

(٢) الوقاية : ٤٦٠ ـ ٤٦١.

الحسنة أو القبيحة فذاتيّان، و إن لوحظا بالنسبة إلى المعنونات و المصاديق فيختلفان بالوجوه و الاعتبارات، و معنى كونهما ذاتيّين للعناوين أنّ بعض العناوين تكون بحيث لوجرّد النظر عن غيرها و صار النظر مقصوراً على ذاتها كانت موضوعة لحكم العقل عليها بالحسن أو القبح، فالظلم قبيح بحكم العقل و الإحسان حسن بالذات، بمعنى أنّ العقل إذا لاحظ نفس عنوان الظلم بما هو هو حكم بقبحه و إذا لاحظ عنوان الإحسان حكم بحسنه.

و أمّا المعنونات ـ أعني الأفعال الصادرة من الفواعل ـ فاتصافها بالحسن و القبح إنّما هو بانطباق تلك العناوين عليها، فقد ينطبق عليها عنوان حسن فيحكم بحسنها، و قد ينطبق عليها عنوان قبح فيحكم بقبحها، و قد يتوارد عليها العنوانان فيتزاحمان و يكون الحسن و القبح تابعاً لأقوى الجهتين، و على فرض التساوي لا تتّصف بالقبح و لابالحسن.(١)

و لايخفى عليك أوّلاً: أنّ التوجيه المذكور لكلام صاحب الفصول لايساعده قوله المحكيّ إنّ قبح التجرّي عندنا ليس ذاتياً بل يختلف بالوجوه و الاعتبار؛ فإنّ الظاهر منه أنّ كلامه في العنوان لاالمعنون.

و ثانياً ـ كما في نهاية الأصول ـ: أنّ العناوين التي يوجب انطباقها على الأفعال استحقاق الثواب أو العقاب عبارة عن العناوين الراجعة إلى جهة المولويّة، و هي التي تنتزع من الأفعال بجهة انتسابها إلى المولى كعنوان الظلم على المولى و صيرورة العبد بعد فعله خارجاً عن رسم العبودية وكذا أضدادها الحاكية عن كيفيّة رابطة العبد مع المولى وأمّا العناوين القبيحة أو الحسنة الأُخرى التي لا ترجع إلى جهة المولويّة فلاارتباط بباب الثواب و العقاب وعليه إذا قطع العبد بحرمة فعل مثلاً وأتى به واتّفق

---

(١) نهاية الأصول ١: ٤١٥ ـ ٤١٦.

كونه واجباً فإمّا أن ينظر إلى نفس الفعل و كيفيّة تأثيره في نفس المولى و كونه محبوباً له أو مبغوضاً له، و إمّا أن ينظر إلى جهة صدوره من الفاعل و جهة انتسابه إلى المولى، فإن كان النظر على النحو الأوّل فنحن نسلّم تزاحم الجهات في حسن الفعل و قبحه، و لعلّ الفعل بما هو يكون محبوباً للمولى مع كون العبد متجرّياً فيه لحصول قتل أعدى أعدائه، و لكن لاارتباط لهذا الحسن و القبح الفعلي و هذه المحبوبيّة و المبغوضيّة بباب الثواب و العقاب، و أمّا إذا وقع النظر إلى هذا الفعل على النحو الثاني و أنّه وقع هتكاً لحرمة المولى و خارجاً به العبد عن رسم العبوديّة فلا محالة يحكم العقل باستحقاق العقوبة، ولا يزاحمه في هذه الجهة جهة الواقعيّة.(١)

و قد أجاب الشهيد الصدر ﷺ أيضاً عن صاحب الفصول بأنّ الحسن و القبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء و بملاك حفظ المصلحة و دفع المفسدة، بل هما بابان عقليّان مستقلّان عن المصلحة و المفسدة، فربّ ما فيه مصلحة يكون إقدام المكلف عليه قبيحاً، و ربّ ما فيه المفسدة يكون الإقدام عليه حسناً، و البابان يختلفان موضوعاً و محمولاً؛ فإنّ المصلحة و المفسدة أمران واقعيّان وجوديّان، بخلاف الحسن و القبح فإنّهما أمران ذاتيّان حقيقيّان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، كما أنّ المصلحة و المفسدة لايشترط في تحقّقها و موضوعها العلم أو الالتفات، بخلاف الحسن و القبح فإنّهما متقوّمان بذلك على ما تقدّم مفصّلاً. فلا ينبغي الخلط بينهما نعم ربّما يكون إحراز المصلحة في مورد رافعاً لموضوع القبح كما في ضرب اليتيم لمصلحة تأديبيّة.

و منه يعرف أنّ ما صنعه صاحب الفصول من التعامل مع المصلحة و القبح كأمرين واقعيين يقع بينهما الكسر و الانكسار مع قطع النظر عن إحراز المكلّف

(١) نهاية الأصول ٢: ٤١٦.

للمصلحة غير سديد.[١]

و بالجملة ملاك القبح في التجرّي هو صدق الهتك و الهتك صادق بإتيان ما علم أنّه محرّم أو ترك ما علم أنّه مأمور به، و المصالح و المفاسد الواقعيّة لادخل لها في صدق الهتك و عدمه نعم صدق الهتك موقوف على إحراز الخطاب في صقع النفس، و المفروض أنّه متحقّق، و لا تأثير لوجود المصالح في الواقع في رفع القبح أو عدم فعليّته عن الهتك. فإذا عرفت أنّ الملاك هو صدق الهتك و لادخالة للمصالح و المفاسد في الصدق و لا في رفع القبح أو رفع فعليّة القبح فلا وجه للتفصيل المحكيّ عن صاحب الفصول؛ إذ على كلا التقديرين يصدق الهتك و استحقّ العقوبة و لا مجال للكسر و الانكسار بالنسبة إلى الهتك الصادر عن الفاعل. فتدبّر جيّداً. فالتجرّي قبيح من دون فرق بين كون الفعل المتجرّى به واجباً أو حراماً أو مستحبّاً أو مكروهاً أو مباحاً.

التنبيه العاشر:

أنّ الفعل المتجرّى به فعل اختياريّ مقصود للفاعل و إن تخلّف قطعه بالخمريّة أو الحرمة، فإنّ قطعه بالخمريّة أو الحرمة حيثيّة تعليليّة لا حيثيّة تقييديّة؛ لأن القطع بأحد الأمرين يوجب تعلّق الإرادة بشرب المايع الخارجي بتخيّل تطبيقها عليه. و عليه فشرب المايع الخارجيّ الشخصي تعلّق به القصد و يكفي ذلك في كونه مقصوداً و اختياريّاً، فلا وجه لما قيل من أنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، ألا ترى أنّه إذا باع البايع فرساً خارجيّاً بعنوان الفرس العربيّ ثمّ بان أنّه فرس غير عربيّ حكم بصحّة البيع مع خيار تخلّف الوصف مع أنّ غرض البايع و المشتري متعلّق بالفرس العربي لاغيره، و ليس ذلك إلّا لأنّ الإنشاء تعلّق بالخارج بتخيّل أنّه عربيّ، و عليه فتخلّف العربيّة لايضرّ بتعلّق الإنشاء على الخارج، نعم غايته أنّ له خيار التخلّف.

---

(١) مباحث الحجج ١: ٦٦.

و أيضاً ألاترى أنّه يحكم بصحّة الاقتداء فيمن اقتدى بشخص بتخيّل كونه زيداً فبان أنّه عمرو لأنّ الخطأ في التطبيق لايخرج الاقتداء بالشخص الخارجي عن كونه قصديّاً.

و أيضاً ألا ترى أنّه يحكم بجواز الدخول في الدار لزيد إذا أذن صاحب الدار له بالدخول بتخيّل أنّه عمرو و قال له أدخل لأنّ تخيّله حيثيّة تعليليّة للإذن بالدخول له لاحيثيّة تقييديّة، بخلاف ما إذا قال يا عمرو أدخل فإنّه لايجوز حينئذٍ لزيد الدخول لعدم الإذن بالنسبة إلى دخول زيد.

فاتّضح ممّا ذكر أنّ تعلّق القصد بفعل بتخيّل كونه مصداقاً لعنوان حرام يكفي في كون الفعل مقصوداً أو اختياريّاً و إن تخلّف قطعه بكونه مصداقاً لذلك العنوان المحرّم. و عليه فلاوجه لدعوى عدم كونه فعلاً اختياريّاً و مقصوداً ومع عدم كونه فعلاً اختياريّاً و مقصوداً لايكون موضوعاً للحسن و القبح؛ لما عرفت من كونه مقصوداً و مع القصد يكون اختياريّاً وتخلّف القطع لايضرّ بذلك، فيصحّ اتّصافه بالحسن و القبح. فإذا عرفت اختياريّة الفعل فلاوجه لما في الكفاية من أنّ العقاب إنّما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لاعلى الفعل الصادر بهذا العنوان بلااختيار.(١)

نعم الفعل مجرّداً عن العزم على الطغيان لا يوجب الاستحقاق؛ لأنّه ليس في نفسه قبيحاً، بل يكون قبيحاً باعتبار صيرورته مصداقاً للهتك بعد القطع بكونه خمراً أو حراماً. فالفعل مع القطع المذكور و العزم على المخالفة قبيح وارتكابه يوجب الاستحقاق، و أيضاً إنّ العزم مجرّداً عن الفعل لايكون قبيحاً؛ إذ ليس العزم بما هو عزم مع قطع النظر عن متعلّقه و كونه عزماً على المعصية فيه قبح، بل قبحه من ناحية

---

(١) الكفاية ٢: ١٤.

المعصية و لو كانت المعصية معصية في زعمه، فالقبيح هو الفعل المسبوق بالعزم على المعصية و لو في زعمه أو العزم المتعقّب بفعل المعصية و لو في زعمه، فلا تغفل.

التنبيه الحادي عشر:

أنّ المعيار في اختياريّة الأفعال و التروك ونفي الجبر هو التمكّن من خلافهما بالتأمّل فيما يترتّب عليهما من المصالح أو المفاسد و العقوبة أو المثوبة، و التمكن موجود بشهادة الوجدان؛ لوجود القدرة على إيجاد الأضداد عند إرادة الأفعال أو التروك.

و هكذا الأمر في أفعال النفس من القصد و العزم و الإرادة، فإنّ اختياريّتها بالتمكّن من خلاف كلّ واحد منها لا بالإرادة و هي بالإرادة و هكذا، بل القصد أو العزم أو الإرادة اختياريّ من دون حاجة إلى مسبوقيّة كلّ واحد بالإرادة.

فما قيل في تعريف الاختياريّ من أنّ الاختياريّ هو ما كان مسبوقاً بالإرادة و هي ليست باختياريّة و إلّا لتسلسل منظور فيه؛ لما عرفت من اختياريّة الأفعال و التروك سواء كانت أفعال الجوارح أو أفعال القلوب بالتمكّن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقائض، و لاحاجة في اختياريّتها إلى استنادها إلى الإرادة حتّى يقال: إنّ اللازم من مسبوقيّة الإرادة بالإرادة هو التسلسل. و التمكّن المذكور الذي هو معيار الاختيار أمر وجدانيّ يدركه الإنسان عند أفعاله مطلقاً و هو السبب في استحقاق المؤاخذة عند الموالي و العبيد، و هذا التمكّن من عطيّات الله سبحانه و تعالى.

و لا يضرّ بصدق الاختيار كون التمكّن المذكور مفاضاً من ناحية المبدأ المتعال و كوننا واجباً بالغير بل هو مقتضى الأمر بين الأمرين. و المعيار في صدق الاختيار على أفعال الواجب المتعال هو التمكّن من الخلاف أيضاً لا مسبوقيّة أفعاله بالإرادة و الأرادة بالأرادة مع ما يلزم منه من استحالة حدوث الإرادة في ذاته تعالى، فكما أنّ استناد التمكّن المذكور إلى الواجب المتعال لا يمنع عن صدق الاختيار بالنسبة إلى أفعاله سبحانه و تعالى، فكذلك استناد التمكّن المذكور إلى الإنسان الواجب بالغير لا

ينافي ذلک.

فإذا عرفت ذلک ظهرلک عدم تماميّة ما في الكفاية من تصديق تعريف الاختياري بما هو مسبوق إلى الإرادة و قبول التسلسل من اختياريّة الإرادة، و ذهابه إلى أنّ حسن المؤاخذة و العقوبة من تبعة بعده عن سيّده و سوء سريرته و ذاته لما ذكرناه من أنّ المعيار في الاختياريّة هو التمكّن من الخلاف، و هو موجود في افعال الجوارح و الجوانح بالوجدان و لا يلزم في اختياريّة الأفعال مسبوقيّتها بالإرادة حتّى يستلزم التسلسل. و عليه فالمباحث التي أوردها في الكفاية حول الإرادة ساقطة؛ إذ الإنسان مختار في أفعاله؛ لوجود التمكّن من الخلاف فيها، و أيضاً لاتكون السعادة و الشقاوة ذاتيين له، بل هما مكتسبان بالاعمال و الافعال. و ما ورد في الشرع محمول على ما ذكرناه. و قد مرّ تفصيل ذلك في مباحث الأوامر، وإن شئت المزيد، فراجع.

الخلاصة:

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ قبح العزم وحسنه تبع لما يتعلّقان به من المعصية والطاعة. وقبح المعصية بما أنّها هتك لحرمة المولى ذاتيّ، وحسن الطاعة بما أنّها رعاية لحرمة المولى ذاتيّ. وعليه فقبح العزم في التجرّي مثلاً ليس لما أنّه عزم بما هو عزم، بل لما أنّه عزم للمعصية ومؤدٍّ إليها، بالأخرة، إذ المعصية الواقعيّة أو المعلومة مصداق للهتك، والعزم على الهتك ليس مصداقاً للهتك، بل قبحه يكون من جهة تعلّقه بالهتك القبيح. ومقتضى ما ذكر، أنّ القبيح، هو العزم المتعقّب بالفعل الخارجي مع زعم كونه معصية لصدق الهتك حينئذ، وإن لم يكن الفعل المذكور معصية في الواقع، والهتك قبيح ذاتاً، ولا وجه لتخصيص القبح بمجرّد العزم ولو مع قطع النظر عن وجود متعلّقه. ودعوى أنّ القبيح يصدق على ما إذا صار بصدد الجري الخارجي فيما يخالف رضا المولى، ولكن لم يتحقّق منه أيّ عمل خارجيّ أصلاً لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسبّ المولى، فوضع شخص يده على فمه ومنعه عن التفوّه بأيّ كلمة، فلا إشكال في صدق التجرّي والهتك وغيرهما على مجرّد كون العبد في مقام الخروج عن العبوديّة، وبصدد مخالفة المولى ومجرّد الجري النفسيّ على طبق الصفة الكامنة في النفس، فإذا اتّضح صدق هذه العناوين على العمل النفسيّ في مورد كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين لسيت من عناوين الفعل الخارجي، بل هي من عناوين النفس.

مندفعة بأنّ مجرّد العزم مع قطع النظر عن الفعل الخارجيّ ليس بهتك وقبيح،

والحكم بالقبح في المثال المذكور من جهة أنّ الإشارة تقوم فيه مقام الفعل مع وجود المانع، فلا تغفل.

التنبيه الثاني: أنّه قد يقال بحرمة نفس القصد والعزم في التجرّي من جهة الأدلّة النقليّة.

أمّا من الآيات الكريمة فقوله تعالى: ﴿تلك الدّار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتّقين﴾(١) يدلّ على مبغوضيّة إرادة العلوّ والفساد.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدّنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾(٢) يدلّ على أنّ محبّة إشاعة الفحشاء سبب للعذاب.

وقوله تبارك وتعالى: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾(٣).

وإلى غير ذلك من الآيات الدالّة على استحقاق المواخذة بسبب العزم والإرادة.

وأمّا الروايات فموثّقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نيّة المؤمن خير من عمله، ونيّة الكافر شرّ من عمله، وكلّ عامل يعمل على نيّته»(٤) تدلّ على أنّ نيّة الكافر شرّ.

وخبر زيد بن علي، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إذا التق المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل والمقتول في النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال

(١) القصص: ٨٣.

(٢) النور: ١٩.

(٣) البقرة: ٢٨٤.

(٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات ح٢.

المقتول؟ قال ﷺ لأنّه أراد قتله»(١).

وخبر جابر عن أبي جعفر ﷺ قال: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة، غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة له، وبايعها، ومشتريها، وآكل ثمنها»(٢).

ومرفوعة محمد بن مسلم، قال قال أمير المؤمنين ﷺ: «إنّما يجمع الناس الرضا والسخط فمن رضي أمراً فقد دخل فيه، ومن سخطه فقد خرج منه»(٣).

وإلى غير ذلك، من الأخبار الكثيرة الدالّة على حرمة نفس العزم، واستحقاق المؤاخذة عليه.

ولكن في قبالها روايات أخرى، تدلّ على العفو وعدم ترتّب العقاب والمؤاخذة. منها صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذرّيّته، أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشراً، ومن همّ بسيّئة لم تكتب عليه ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيّئة»(٤).

ومنها صحيحة جميل عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا همّ العبد بالسيّئة لم تكتب عليه»(٥).

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على عدم العقوبة والمؤاخذة على نفس العزم على المعصية.

ويمكن الجمع بين الطائفتين باختلاف الموضوع، أي بحمل الأخبار الأخيرة

(١) الوسائل: الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ح ١.

(٢) الوسائل الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

(٣) الوسائل الباب ٥ من أبواب الأمر والنهي ح ١٠.

(٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٥.

(٥) الوسائل الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٠.

على صورة ارتداع المتجرّي عن قصده بنفسه، وحمل الأخبار السابقة على من بقي على قصده، حتّى عجز عن الفعل باختياره.

أو بحمل الأخبار الأخيرة على من اكتفى بمجرّد القصد ولم يشتغل بالمقدّمات والأسباب، والأخبار السابقة على من اشتغل ببعض المقدّمات والأسباب.

أو بحمل الأخبار الأخيرة على العزم على فعل المعصية من نفسه والأخبار السابقة على الرضاية بفعل القوم ومعصية الغير وغير ذلك من المحامل التي توجب رفع التهافت. هذا مضافاً إلى أنّ النسبة بين الأخبار الدالّة على مؤاخذة بعض النيّات كإرادة العلوّ والفساد وبين الأخبار الدالّة على العفو، عموم وخصوص، ومقتضاه هو تخصيص أخبار العفو بما دلّ على مؤاخذة إرادة العلوّ والفساد، ونحوهما.

ولو سلّم أنّ النسبة بينهما هي التباين يمكن الجمع بينهما بحمل أخبار العفو على بيان عدم فعليّة استحقاق العقوبة تفضّلاً من الله سبحانه وتعالى، وإن أبيت عن الجمع بين الأخبار وقلت بالتعارض بينهما، فيجري فيهما قواعد الأخبار المتعارضة. فإن قلنا بالتخيير فهو، وإلاّ فالتساقط، والرجوع إلى حكم العقل، وقد عرفت أنّ العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة على مجرّد العزم، فتحصّل أنّه لا دليل عقلاً ولا نقلاً على فعليّة حرمة نفس العزم عدا موارد خاصّة كالكفر، ومحبّة إشاعة الفحشاء، وإرادة العلوّ والفساد. فتختصّ عقوبة المتجرّي بما إذا أتى بالفعل فلا يكفي فيه مجرّد العزم.

التنبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجرّي هو الحجّة، غير المطابقة للواقع، سواء كانت هي القطع، أو العلم الإجمالي، أو الظنّ، أو احتمال التكليف المنجّز، كالشبهة البدويّة قبل الفحص، وعليه فالموضوع لا يختصّ بالقطع.

فإذا قامت الحجّة المذكورة كان الحكم منجّزاً عليه، ولا مؤمّن له بالنسبة إليه، ومع عدم المؤمّن فإذا خالفه وأصاب القطع، أو الظنّ، أو الاحتمال المنجّز للواقع فهو عاصٍ حقيقة، وإلاّ فهو من التجرّي، لأنّه لم يعمل بوظيفته ويخرج بارتكابه عن

زيّ العبوديّة.

التنبيه الرابع: أنّه لو وجد مؤمّناً، واستند إليه في ارتكاب المشتبه كان معذوراً، سواء طابق المؤمّن للواقع، أو لم يطابق، لأنّه اعتمد على الحجّة. وأمّا إذا لم يستند إلى الحجّة وارتكب المشتبه برجاء مصادفة الحرام، فلو لم يصادف فهو من مصاديق التجرّي، وإن صادف الحرام فهو عاصٍ حقيقة، ومطابقة عمله مع المؤمّن من دون استناد إليه لا يكفي في صحّة الاعتذار بالنسبة إلى ارتكاب الحرام.

التنبية الخامس: أنّ العقل حاكم باستحقاق العقوبة عند مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيه، لأنّ المخالفة هتك لحرمة المولى، وخروج عن زيّ العبوديّة، ولكن لا حكم له باستحقاق المثوبة بالنسبة إلى موافقة أوامر الله تعالى ونواهيه، لأنّ الموافقة من أداء الوظيفة، كما أنّ إطاعة المملوك لمولاه لا يوجب استحقاق المثوبة، لأنّه أتى بوظيفته. نعم غاية الأمر، أنّ العبد يصير بذلك لائقاً للتفضّل من مولاه، ومقتضى ما ذكر هو حكم العقل باستحقاق العقوبة في التجرّي دون الانقياد وان حكم بلياقة المنقاد للتفضّل فلاتغفل.

التنبيه السادس: أنّ حكم التجرّي يختلف شدّةً وضعفاً، مع اتّحاد المتجرّى به من ناحية اختلاف حال المتجرّي، ومن ناحية اختلاف المنجّز احتمالاً، وظنّاً وعلماً.

فالتجرّي من العالم أو الشيخ المسنّ، أشدّ من الجاهل أو الشابّ، والمتجري مع الشك أقوى من التجرّي مع الاحتمال الضعيف، وأضعف من الظنّ، إلاّ إذا كان المتجرّى به مختلفاً، فيمكن أن يكون الإقدام الاحتمالي أشدّ من الإقدام الظنّي، فالتجرّي بالإقدام الاحتماليّ على قتل المؤمن، أشدّ من الإقدام الظنّيّ على قتل حيوان محترم كما لايخفى.

التنبيه السابع: أنّه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبة شقوته، استحقّ العقوبة بنفس المخالفة، لصدق الهتك بالنسبة إلى مولاه، وإن لم يقصد الهتك

باللحاظ الاستقلالي.

وإذا قصد عنوان التجرّي والمعصية باللحاظ الاستقلالي، يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبة. ومقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبة، ولا مجال لدعوى التداخل، إذا كان المسبّب قابلاً للتكرار، كما في المقام.

لا يقال إنّ من العناوين المبغوضة ما يكون مقدّمة لما هو أشدّ مبغوضاً وقبحاً، فعلى تقدير ترتّبه عليها، لا يلاحظ إلّا بلحاظ المقدّميّة المحضة. ولا يوصف إلّا بالحرمة الغيريّة، وتكون مبغوضيّتها مندكّة في الشديد، اندماج الضعيف في الشديد، ومع الاندماج المذكور، فلا يعدّان إلّا فعلاً واحداً، بخلاف ما إذا لم يترتّب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذٍ بنفسها، وتعدّ مبغوضاً مستقلاً يترتّب عليها ما أعدّ لها من العقاب.

وحيث إنّ المعصية الواقعيّة لا يمكن وقوعها إلّا بالتجرّي، ولا ينفكّ عنه، أكتفي في العقاب بالعقاب عليها.

لأنّا نقول ليس الكلام في التجرّي بالمعنى الآلي حتّى يصحّ القياس المذكور، بل الكلام في التجرّي بالمعنى الاستقلالي بأن يقصد عنوان التجرّي على المعصية بالمعنى الاستقلالي زائداً على ما لابدّ منه في المعصية من التجرّي بالمعنى الآلي. وحينئذٍ يجتمع سببان، لاستحقاق العقوبة، أحدهما هو المخالفة للأمر والنهي الواقعيّين عن عمد واختيار، وثانيهما قصد المتجرّي على المعصية باللحاظ الاستقلالي.

ودعوى اتّحاد التجرّي على المعصية مع نفس الفعل المخالف للأمر أو النهي.

مندفعة بما مرّ من أنّ التجرّي ليس هو الفعل المجرّد عن العزم، كما ليس هو العزم المجرّد عن الفعل، بل هو العزم المتعقّب بالفعل الخارجي. ومن المعلوم أنّه مغاير مع الفعل المخالف للأمر والنهي. ومقتضى المغايرة هو التعدّد، ومقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبة.

والقول بأنّ وحدة العقوبة معلومة بالبداهة، مدفوع بأنّ ذلك فيما إذا لم يتجرّأ

على المعصية بقصد المعصية، وإنّما أتى بالمعصية فقط، وإلاّ فلا وجه لوحدة العقوبة. نعم يمكن عفو الشارع عن ذلك، وهو أمر آخر.

وقد ظهر ممّا مرّ، أنّ في صورة التجرّي على المعصية باللحاظ الاستقلالي والمصادفة، تحقّق السببان لاستحاق العقوبة من دون تداخل. ومقتضاه هو تعدّد استحقاق العقوبة.

هذا بخلاف ما إذا عصى العبد واتّفق المصادفة، فإنّ السبب للاستحقاق في هذه الصورة واحد.

فالمتجرّى المذكور أشدّ استحقاقاً في صورة المصادفة من العاصي. اللّهمّ إلاّ أن يدلّ الدليل الشرعيّ على عفو إحدى العقوبتين، ولكن لا ينافي ما ذكرناه، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: أنّ العقل حاكم في التجريّ باستحقاق العقوبة، كما يكون حاكماً به في المعاصي الواقعيّة. وأمّا تعيين نوع العقوبة أو مقدارها، فهو موكول إلى تعيين الشارع، لعدم إحاطة العقل بذلك.

نعم يحكم العقل بالشدّة والضعف، تبعاً للمعصية التي تجرّي عليها، فالتجرّي على الزنا بالمحصنة يوجب استحقاق العقوبة، بنحو أشدّ من التجرّي على الزنا بالخليّة وهكذا.

وبالجملة المعاصي مختلفة في شدّة استحقاق العقوبة وعدمها، والتجرّي تابع لها في ذلك.

التنبيه التاسع: أنّه لا فرق في حكم العقل بقبح التجرّي بين كون الفعل المتجرّى به في الواقع واجباً، أو حراماً، أو مستحبّاً، أو مكروهاً، أو مباحاً، لأنّ ملاك القبح في التجرّى هو صدق الهتك، وهو متحقّق بإتيان ما علم أنّه محرّم، أو بترك ما علم أنّه مأمور به، من دون دخل، لمصادفته مع الواقع وعدمها. وإنّما اللازم هو إحراز

الأمر والنهي في صقع النفس، وهو حاصل، ومعه فاستناد القبح إلى التجرّي ذاتيّ، ولا تأثير لوجود المصالح في الواقع في رفع القبح، أو عدم فعليّته عن الهتك، إذ المصلحة والمفسدة أمران واقعيّان وجوديّان، بخلاف الحسن والقبح، فإنّهما أمران ذاتيّان حقيقيّان، في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود. وعليه فلا وجه للتفصيل المحكيّ عن صاحب الفصول في التجرّي بين القطع بحرمة شيء غير واجب واقعاً، وبين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القربة، فرجّح العقاب في الأوّل، ونفى البعد عن عدم العقاب في الثاني مطلقاً، أو في بعض الموارد، نظراً إلى معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظاهريّة، مستدلاً بأنّ قبح التجرّي عندنا ليس ذاتيّاً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار.

وذلك لما عرفت من اختلاف باب المصالح والمفاسد الواقعيّة مع باب الحسن والقبح، فلا مجال للتعامل بينهما والكسر والانكسار. هذا مضافاً إلى ما في كلامه، من إنكار قبح التجرّي ذاتيّاً مع أنّ قبح الهتك ذاتيّ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار، فتدبّر جيّداً.

التنبيه العاشر: أنّ الفعل الاختياري هو الذي أتى به مع القصد، ويكفي في ذلك تعلّق القصد به ولو بتخيّل كونه مصداقاً لعنوان من العناوين وإن تخلّف قطعه بكون الفعل الذي قصده مصداقاً لذلك العنوان، فإنّ قطعه بكونه مصداقاً لذلك العنوان حيثيّة تعليليّة، لتعلّق القصد بالفعل، وليس حيثيّة تقييديّة حتّى يستلزم تخلّفه عدم تعلّق القصد به، كما إذا أذن صاحب الدار لدخول شخص في داره، بتخيّل أنّه عمرو، فإنّ الشخص المذكور مأذون في دخول الدار ولو تخلّف تخيّل صاحب الدار. وعليه فالقطع بكون مائع خمراً يوجب في المتجرّي أن يتعلّق إرادته بشرب هذا المائع الخارجي، بسبب تخيّل تطبيق الخمر عليه، ومع تعلّق إرادته بشرب المائع الخارجي، فالشرب المذكور مقصود واختياريّ، ولا مجال لما قيل من أنّ ما قصده المتجرّي لم يقع، وما وقع

لم يقصد، ومع عدم كونه مقصوداً ليس بفعل اختياريّ، ولا يكون موضوعاً للحسن والقبح.

ولعلّ الوجه في ذلك هو الخلط بين الحيثيّة التعليليّة وبين الحيثيّة التقييدة، مع أنّ تخيّل المتجرّي لتطبيق عنوان حرام على الفعل الخارجي لم يؤخذ في الفعل بنحو التقييد، بل هو يوجب إرادته، نحو الفعل وليس ذلك إلّا الحيثية التعليليّة، كما لا يخفى.

التنبيه الحادي عشر: أنّ المعيار في نفي الجبر، واختياريّة الأفعال والتروك، هو التمكّن الوجداني من خلافها بالتأمّل فيما يترتّب عليها من المصالح أو المفاسد، والعقوبة أو المثوبة، لوجود القدرة على إيجاد الأضداد والنقائض عند إرادة الأفعال، أو التروك، وهذا هو حقّ الكلام في إثبات الاختيار ونفي الجبر، ولا فرق في ذلك بين أفعال الجوارح وأفعال النفس من القصد والعزم والإرادة. فإنّ اختيارية كلّ واحد منها بالتمكّن من الخلاف، فما قيل في تعريف الفعل الاختياري من أنّه هو ما كان مسبوقاً بالإرادة وهي ليست باختياريّة، وإلاّ لزم التسلسل منظور فيه، لما عرفت من أنّ المعيار في اختياريّة الأفعال والتروك ونفي الجبر، هو التمكّن من الخلاف وإيجاد الأضداد أو النقائض، ولا حاجة مع وجود هذا المعيار في إثبات الاختيار إلى استناد الأفعال والتروك إلى الإرادة، حتّى يقال إنّ الإرادة ليست باختياريّة، وإلاّ لزم التسلسل، بل يكفي في الاختياريّة مجرّد التمكّن من الخلاف.

وعليه فالمباحث الّتي أوردها في الكفاية حول الإرادة ساقطة، إذ الإنسان مختار في أفعاله وتروكه، بالتمكّن من الخلاف فيهما، والسعادة والشقاوة ليستا ذاتيين بل هما مكتسبتان بالأعمال والأفعال، كما فصّل في محلّه، فلا تغفل.

الجهة الخامسة: في أقسام القطع:

ينقسم القطع إلى أقسام خمسة: أحدها هو القطع الطريقي المحض كالقطع بالواجبات و المحرّمات. و ثانيها هو القطع الموضوعي، و هو ينقسم إلى أربعة أقسام: فإنّه إمّا يكون تمام الموضوع أو جزءه، و على التقديرين إمّا يؤخذ على وجه الصفتيّة أعني صفة خاصّة قائمة بالشخص و هي الكشف التامّ ـ وإمّا يؤخذ على وجه الكشف و الطريقيّة من باب كونه أظهر أفراد الطرق و أتمّها. و لا يخفى عليك أنّ توضيح الأخذ على وجه الصفتيّة و الطريقيّة بالنحو المذكور كما في الدرر أحسن ممّا في الكفاية من أنّه يجوز أخذ القطع في موضوع حكم آخر بما هو صفة خاصّة و حالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاكٍ عنه.

و ذلك لأنّه لا يعقل جمع حفظ القطع بمرتبته الأخيره التي يكون القطع بها قطعاً و عدم ملاحظة كشفه؛ لأنّ حفظ الشيّ مع قطع النظر عمّا به هو هو مستحيل، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن الإنسانيّة. فملاحظة القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثيّة كشفه مساوقة لقطع النظر عن حقيقة القطع؛ لأنّ حيثية القطع عين الكشف. هذا، مضافاً إلى بعد وقوع القطع بما هو صفة موضوعاً لحكم من الأحكام.

ثمّ إنّه يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، والذى يظهر من عبارة شيخنا الأعظم‏ﷺ هو إمكان قيامها مقام القطع الطريقيّ المحض و القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة دون ما أخذ القطع على وجه الصفتيّة حيث

قال في الفرائد: ثمّ من خواصّ القطع الّذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيّة و بعض الأصول العمليّة مقامه في العمل.

بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعيّة فإنّه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع قامت الأمارات و الأصول مقامه، و إن ظهر منه اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصّة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائيّة و الثلاثيّة و الأوليين، فإنّ غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد لايقوم مقامه إلاّ بدليل خاصّ خارجيّ غير أدلّة حجّيّة مطلق الظنّ في الصلاة و أصالة عدم الأكثر.(١)

أورد عليه في الكفاية بما حاصله: هو الامتناع فيما إذا كان التنزيل بجعل واحد حيث قال: إنّ قيام الأمارات و بعض الأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة يوجب الجمع بين اللحاظين المتنافيين لحاظ الآلية و لحاظ الاستقلاليّة. و تقريب ذلك ـ كما أفاد ـ أنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلاّ بأحد التنزيلين حيث لابدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزّل و المنزّل عليه، و لحاظهما في أحدهما آليّ و في الآخر استقلالي بداهة أنّ النظر في حجّيّته و تنزيله منزلة القطع في طريقيّته في الحقيقة إلى الواقع و مؤدّى الطرق، و في كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما. و لايكاد يمكن الجمع بينهما. نعم لو كان في البين مابمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، و المفروض أنّه ليس، فلا يكون دليلاً على التنزيل إلاّ بذلك اللحاظ الآليّ، فيكون حجّة موجبة لتنجّز متعلّقه و صحّة العقوبة على مخالفته في صورتي إصابته و خطأه بناءً على استحقاق المتجرّي، أو بذلك

(١) فرائد الأصول: ٣ ـ ٤.

اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي... إلى أن قال: ظهوره في أنّه بحسب اللحاظ الآلي ممّا لاريب فيه، و إنّما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه... إلى أن قال: فتلخص ممّا ذكرنا إنّ الأمارة لاتقوم بدليل اعتبارها إلّا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً.(١)

و فيه:

أوّلاً ـ كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد ـ أنّ الامتناع ممنوع؛ لأنّ نظر القاطع و الظانّ إلى المقطوع به و إن كان استقلاليّاً و إلى قطعه و ظنّه آليّا إلّا أنّ الجاعل و المنزّل ليس نفس القاطع حتّى يجتمع ما ادّعاه من الامتناع، بل المنزّل غير القاطع، فإنّ الشارع ينظر إلى قطع القاطع وظنّه و يلاحظ كلّ واحد استقلالاً و اسمياً و ينزّل كلّ واحد منزلة الأُخرى، فكلّ واحد من القطع والظنّ و إن كان ملحوظاً في نظر القاطع و الظانّ على نحو الآليّة إلّا أنّ في نظر الشارع والحاكم ملحوظ استقلالاً، و الشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آليّ للغير عند التنزيل على نحو الاسميّة و الاستقلال ويكون نظره إلى واقع المقطوع به المظنون بهذا القطع والظنّ و إلى نفس القطع و الظنّ في عرض واحد بنحو الاستقلال

فما ذكره صاحب الكفاية من الامتناع من باب اشتباه اللاحظين فإنّ الحاكم المنزّل للظنّ منزلة القطع لم يكن نظره إلى القطع و الظن آليّاً بل نظره استقلاليّ قضاءً لحقّ التنزيل، كما أنّ نظره إلى المقطوع به و المظنون استقلاليّ.(٢)

و ثانياً: أنّه لاحاجة إلى التنزيلين حتّى يستلزم المحذور المذكور؛ فإنّ القطع إن

(١) الكفاية ٢: ٢١.

(٢) تهذيب الأصول ٢: ٣٣ ـ ٣٤.

لوحظ موضوعاً بعنوان أنّه صفة خاصّة كسائر الصفات أو بعنوان كونه كشفاً تامّاً ـ كما ـ في مثل إن قطعت بشيءٍ يجب عليك الشهادة عليه ـ فلا يقوم مقامه سائر الأمارات و الأُصول؛ لعدم إفادتها هذه الصفة أو الكشف التامّ، و المفروض هو دخالة هذه الصفة أو الكشف التامّ في الموضوع كما لا يخفى.

و إن لوحظ موضوعاً بعنوان أنّه أحد مصاديق الطريق المعتبر إلى الواقع فلا مانع من قيام الأمارات و بعض الأُصول المحرزة كالاستصحاب مقام القطع؛ لأنّ المفروض أنّ الذي هو له الدخالة هو الطريق، و الأمارات و بعض الأُصول تكون طريقاً إلى الواقع و ذكر القطع في الموضوع أو الغاية لا خصوصيّة فيه، بل يكون من باب كونه أفضل الأفراد و أتمّها، كما هو الظاهر في مثل قوله ﷺ: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» فإنّ المراد من قوله ﷺ «حتّى تعلم»: حتّى يقوم طريق معتبر على أنّه قذر؛ و لذا يكتفى في ترتيب أثر القذر بشهادة العدلين أو عدل واحد مع أنّهما لا يفيدان العلم، و ليس ذلك إلاّ لكون ذكر العلم من باب كونه أفضل الأفراد و أتمّها من الطرق من دون خصوصيّة فيه، فلا تغفل.

فاللازم هو اعتبار الطريق، و هو حاصل بتنزيل المؤدّى منزلة الواقع من دون حاجة إلى تنزيل الظنّ بمنزلة القطع حتّى يلزم المحذور المذكور. و لقد أفاد و أجاد في الدرر في بيان ذلك حيث قال:

ثم اعلم أنّ القطع المأخوذ في الموضوع يتصوّر على أقسام: أحدها: أن يكون تمام الموضوع للحكم، و الثاني: أن يكون جزءاً للموضوع بمعنى أنّ الموضوع المتعلّق للحكم هو الشيء مع كونه مقطوعا به. و على أيّ حال إمّا أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظاً على أنّه صفة خاصّة، و إمّا أن يكون ملحوظاً على أنّه طريق إلى متعلّقه. و المراد من كونه ملحوظاً على أنّه صفة خاصّة ملاحظته من حيث إنّه كشف تامّ، و من كونه ملحوظاً على أنّه طريق ملاحظته من حيث إنّه أحد مصاديق الطريق

المعتبر، و بعبارة أُخرى: ملاحظة الجامع بين القطع و سائر الطرق المعتبرة

فعليهذا يصحّ أن يقال في الثمرة بينهما: إنّه على الأوّل لا يقوم سائر الأمارات و الأصول مقامه بواسطة الأدلّة العامّة لحجّيّتها، أمّا غير الاستصحاب من الأصول فواضح، و أمّا الاستصحاب و سائر الأمارات المعتبرة فلأنّها بواسطة أدلّة اعتبارها توجب إثبات الواقع تعبّداً، و لا يكفي مجرّد الواقع فيما نحن فيه؛ لأنّ للقطع بمعنى الكشف التامّ دخلاً في الحكم إمّا لكونه تمام الملاك و إمّا لكونه ممّا يتمّ به الموضوع، و على الثاني فقيام الأمارات المعتبرة و كذا مثل الاستصحاب لكونه ناظراً إلى الواقع في الجملة ممّا لا مانع منه، لأنّه فيما يكون القطع على هذا المعنى تمام الموضوع. ففي صورة قيام إحدى الأمارات أو الاستصحاب يتحقّق مصداق ما هو الموضوع حقيقة.

و فيما يكون المعتبر هو الواقع المقطوع، فالواقع يتحقّق بدليل الحجّيّة تعبّداً و الجزء الآخر وجداناً؛ لأنّ المفروض عدم ملاحظة القطع في الموضوع من حيث كونه كشفاً تامّاً بل من حيث إنّه طريق معتبر، و قد تحقّق مصداقه قطعاً... إلى أن قال: و حاصل الجواب أنّه بعد ما فرضنا اعتبار العلم طريقاً بالمعنى الذي سبق، فأدلّة حجّيّة الأمارة أو الاستصحاب و إن لم تتعرّض إلّا تنزيل المؤدّى منزلة الواقع تكفي في قيام كلّ منهما مقام العلم؛ لإحراز الموضوع المقيّد بعضه بالتعبّد و بعضه بالوجدان كما عرفت.[١]

و أورد عليه المحقّق الاصفهاني بأنّه لاريب أنّ للقطع جهات عديدة:

منها أنّه عرض، فلو اعتبر في موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراض حالها حاله.

و منها أنّه من مقولة الكيف، و حينئذٍ يشاركه جميع أنواع مقولة الكيف إذا

---

(١) الدرر: ٣٣٠ ـ ٣٣٣.

اعتبر في الحكم بهذه الحيثيّة. و منها أنّه من نوع الكيف المختصّ بذوات الأنفس، فتشاركه سائر الكيفيات القائمة بالأنفس.

و منها أنّه كيف نفسانيّ له إضافة إلى طرفه إضافة إشراقيّة، فحينئذٍ يشاركه الظنّ و الاحتمال بل التصوّر المحض أيضاً.

و منها أنّه كاشف و طريق كشفاً تصديقيّاً، فحينئذٍ يشاركه خصوص الظن.

و منها أنّه كاشف تامّ بحيث لايبق بينه و بين المطلوب حجاب، و هذا هو الذي يكون به القطع قطعاً، و لا شبهة في أنّ القطع المأخوذ من حيث الكاشفيّة و الطريقيّة يراد به هذه المرتبة الأخيرة من الكشف دون مطلق الكاشف، و إلّا لعمّ الدليل للظنّ من دون حاجة إلى التنزيل.

و أمّا ملاحظة القطع من حيث إنّه طريق معتبر فيكون موضوعيّاً على وجه الكاشفيّة، و من حيث كشفه الخاصّ فيكون على وجه الصفتيّة كما عن بعض الأجلّة فد فوعة بأنّ الظاهر تقسيم العلم بنفسه و لو بلحاظ حيثيّاته الذاتية كالأمور المتقدّمة، و هذا التقسيم بلحاظ حكمه و هو اعتباره عقلاً مع أنّ لازمه ورود الأمارات على الأصول، و مسلک الشيخ‏ حكومتها عليها، فلا يصحّ حمل كلامه‏ عليه.(١)

و فيه:

أوّلاً: أنّ الكلام في القطع المأخوذ في الأدلّة لا في تقسيم القطع بحسب ذاته، و عليه فاللازم هو ملاحظة الأدلّة و موضوعاتها. و من المعلوم أنّ العلم و القطع في بعض الأدلّة مأخوذ بعنوان الموضوع أو الغاية و يدور أمره بين أمرين أحدهما ملاحظة العلم من حيث إنّه طريق معتبر كقوله ﷺ «كل شيءٍ لک حلال حتّى تعلم أنّه

---

(١) نهاية الدراية ٢: ١٤.

الحرام بعينه» و ثانيهما ملاحظته من حيث كشفه الخاص كما في الشهادة فإنّ الشاهد يجب عليه أن يشهد بعلمه، و المقصود من العلم هو الكشف التامّ، و لذا لايجوز له الشهادة بالشهادة أو بإخبار العادل

و لا ضير في عدم موافقة هذا التقسيم للتقسيم المذكور في كلام الشيخ؛ إذ المعيار هو ملاحظة الأدلّة و التقسيم بلحاظ الأحكام الواردة فيها.

و ثانياً: أنّ التقسيم المذكور موافق لكلام الشيخ، فإنّه قسّم ذلک باعتبار دليل الحكم ـ لاباعتبار حيثيّات نفس القطع ـ كما يشهد له قوله: فإنّه تابع لدليل الحكم الخ.

و ثالثاً: أنّا لا نضايق أن تكون الأمارات واردة بالنسبة إلى الأصول؛ لأنّ بقيامها يتحقّق مصداق الطريق المعتبر و يصدق الغاية أو الموضوع. و لا ضير في عدم موافقة ذلک لمسلک الشيخ؛ لأنّ المسلک المنسوب إليه مبنيّ على أنّ المأخوذ في الأدلّة هو العلم بمعنى الكشف التامّ لا العلم بمعنى مطلق الطريق، فالأمارة على الأوّل تتقدّم على الأصول بعد قيام دليل اعتبارها من باب الحكومة؛ لأنّها مصداق للعلم بالمعنى المذكور تعبّداً، بخلاف الثاني فإنّه وارد على الأصول لكونه مصداقاً حقيقيّاً للطريق كما لا يخفى.

و رابعاً: أنّ دعوى أنّ القطع المأخوذ من حيث الكاشفيّة و الطريقيّة يراد به الكشف التامّ دون مطلق الكاشف، و إلّا لعمّ الدليل للظنّ من دون حاجة إلى التنزيل. مندفعة بأنّ يقين الكشف التامّ أو مطلق الكاشف منوط بدليل الاعتبار، و كلّ واحد ممكن و واقع، و معه كيف يمكن دعوى حصر القطع المأخوذ من حيث الكاشفية و الطريقيّة في الكشف التامّ، فتدبّر جيّداً.

و خامساً: أنّه لاضير في عدم الحاجة إلى التنزيل بين الظنّ و القطع؛ لأنّ بعد كون المأخوذ هو القطع بعنوان كونه أحد مصاديق الطريق لاحاجة إلى التنزيل

المذكور، إذ الأمارة كالعلم في صدق الطريق عليها و إحراز الواقع بها، و مع كونه محرزاً للواقع يترتّب آثار الواقع على الأمارة بوجودها من دون حاجة إلى التنزيل بين الظنّ و القطع.

نعم اللازم في شمول أدلّة اعتبار الأمارات طريقاً هو وجود الآثار الشرعيّة لنفس ما قامت عليه الأمارات و لو بنفس قيام الأمارات عليه.

فلا يقال: لاأثر لنفس الواقع بالفرض فيما إذا كان العلم تمام الموضوع أو جزئه، و عليه فلا يشمل عموم أدلّة اعتبار الأمارات لمقامنا، إذ بدون ترتّب الأثر على الواقع يلزم لغوية الاعتبار

لأنّا نقول ـ كما في تهذيب الأُصول و تسديد الأُصول ـ أنّ حقيقة اعتبار الطرق إنّما هي كونها إحرازاً لما قام الطريق عليه غاية الأمر أنّه يشترط عدم لزوم اللغوية من اعتبارها في الموارد، و يكفي فيه أن يكون نفس قيام الطريق عليه موضوعاً للحكم الشرعي، فبعموم أدلّة حجيّة الأمارات يصير المورد مما قام عليه الأمارة، و يتحقّق مصداق موضوع الحكم المذكور، و يترتّب عليه، كما لا يخفى.(١)

فتحصّل: أنّه تقوم الأمارات مقام القطع الموضوعي كما تقوم مقام القطع المحض إذا أُريد من القطع الموضوعي هو الطريق لا الكشف التامّ. و المراد من القيام مقامها أن يعامل مع الطريق المعتبر معاملة القطع و اليقين في مقام العمل، و إلاّ فقد عرفت أنّه لاحاجة إلى التنزيل، فلا تغفل.

و بيان ذلك ـ كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ ـ أنّ عمل العقلاء بالطرق ليس من باب أنّها منزلة مقام العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالم كانوا عاملين بها من غير التفات إلى جعل و تنزيل أصلاً.

(١) تهذيب الأُصول ٢: ٣٥، تسديد الأُصول ٢: ٢١.

فما نرى في كلمات المشايخ من القول بأنّ الشارع جعل المؤدّى منزلة الواقع تارة أو تمّم كشفه أو جعل الظنّ علماً في مقام الشارعيّة أو أعطاه مقام الطريقيّة و غيرها لاتخلو عن مسامحة؛ فإنّها أشبه شيْ بـالخطابة، و لم يكـن عـمل النـبيﷺ عـلى الأمارات إلّا جرياً على المسلك المستقرّ عند العقلاء بلا تأسيس أمارة أو تتميم كشف لها أو جعل حجّيّة و طريقيّة لواحد منها، بل في نفس روايات خبر الثقة شـواهـد واضحة على تسلّم العمل بخبر الثقة، و لم يكن الغرض من السؤال إلّا العلم بالصغرى و أنّ فلاناً هل هو ثقة أولا؟

و عليه فالعمل بالأمارات عند فقد القطع الطريقي أو القطع الموضوعيّ المأخوذ بما أنّه أحد الكواشف سواء كان مأخوذاً في الموضوع تماماً أو جزءً ليس إلّا لكونها إحدى الأفراد التي نتوصّل بها إلى إحراز الواقع من دون أن يكون نـائباً أو فـرعاً لشيء أو قائماً مقامه.(١)

فتحصّل: أنّه لا مانع من قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض عند فقده أو القطع المأخوذ موضوعاً لحكمٍ آخر على وجه الطريقية؛ لأنّ القطع المجرد أو المأخوذ يكون بما هو طريق منجّزاً للواقع أو موضوعاً لحكمٍ من الأحكام، و الأمارة أيضاً من الطرق، فيفيد ما أفاد القطع فيتنجّز الواقع و يحقّق بها الموضوع. و أمّا القطع المأخوذ بنحو الصفتيّة أي الكشف التامّ فلا يقوم مقامه أمارة بأدلّة اعتبارها؛ إذ لاتفيد كشفاً تامّاً. و لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون تمام الموضوع أو جزئه كما لا يخفى.

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٣٥ ـ ٣٧.

المقام الثاني في قيام الأُصول مقام القطع:

و لايخفى عليك أنّ الأُصول على قسمين: محرزة و غير محرزة

اما الأولى: فهي التي تكون ناظرة إلى الواقع كالاستصحاب و قاعدة الفراغ و قاعدة عدم اعتبار الشكّ من الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر و قاعدة عدم اعتبار الشكّ ممّن كثُر شكّه و تجاوز عن المتعارف، و غيرها من القواعد الناظرة إلى الواقع في ظرف الشكّ.

إذ النظر في مثل الاستصحاب كان إلى اليقين السابق في إحراز الواقع، و لاعبرة بالشك في البقاء و اليقين المذكور و إن لم يكن بنفسه مع فرض عدم بقائه محرزاً للواقع، و لكن الشارع بعد حكمه بعدم جواز نقضه بالشك أبقى إحرازه بالنسبة إلى الواقع تعبّداً.

و هكذا في قاعدة الفراغ جعل الشارع ارتكاز الفاعل حين العمل على إتيان العمل مع أجزائه و شرائطه مقدّماً على احتمال الاختلال، و لذا حكم بأنّه أتى ما لزم عليه من الأجزاء و الشرائط، و علل ذلك بأنّه أذكر حال العمل.

و أيضاً قدّم حفظ الإمام على شك المأموم أو العكس اعتماداً على حفظ الآخر بالنسبة إلى إحراز الواقع.

أو قدّم حفظ المتعارف على شكّ كثير الشك في إحراز الواقع. و غير ذلك من موارد الأُصول المحرزة التي جعلها الشارع محرزة للواقع.

ثمّ إنّ هذه الأُصول تقوم مقام القطع الطريقيّ المجرّد أو الماخوذ في الموضوع إذ

اعتبرها الشارع طرقاً إلى الواقع بأدلّة حجّيّتها بوجهٍ من الوجوه و الاعتبارات، و المفروض أنّ القطع معتبر من باب أنّه أحد الطرق من دون دخالة لتماميّة الكشف أو وصف القطع، فتقوم الأصول المحرزة مقام القطع الطريقيّ المحض أو المأخوذ بنحو الطريقيّة.

لايقال: إنّ الشک مأخوذ في موضوع الأُصول المذكورة فكيف يمكن اعتبارها طرقاً؛ إذ لا يجتمع اعتبارها طرقاً مع التحفّظ على الشک.

لأنّا نقول: إنّ المأخوذ هو الشکّ الوجداني، و هو يجتمع مع الطرق التعبّديّة. نعم لا يجتمع مع الطرق الوجدانيّة كالعلم كما لا يخفى.

و دعوى: أنّ الظاهر من دليل الاستصحاب أنّ اليقين المذكور فيه قد أُريد منه ما هو طريق إلى اليقين، و المراد منه التعبّد بإبقاء المتيقّن في زمان الشکّ، كما يشهد له ـ مضافاً إلى ظهوره بنفسه ـ الاستدلال بهذه القاعدة في أخبار الباب على الحكم ببقاء الطهارة الحدثيّة والخبثيّة. و عليه فلا يكون الاستصحاب من الأُصول المحرزة، بل مفاده هو التعبّد بالجري العملي على طبقه.

مندفعة: بأنّ الظاهر من قوله‌ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشکّ» هو إبقاء نفس اليقين و عدم الاعتناء بنفس الشکّ، و لذا نقول بشموله للشکّ في الرافع؛ لأنّ اليقين ممّا يكون فيه إبرام و إحكام، فعند الشکّ في رفع ذلک يستصحب. نعم لازم إبقاء اليقين على حاله هو إبقاء المتيقّن على حاله.

و عليه فالاستدلال بهذه القاعدة في أخبار الباب على الحكم ببقاء الطهارة لايكون شاهداً على أنّ المراد من دليل الاستصحاب هو إبقاء المتيقّن لا اليقين، فتدبّر جيّداً.

و ممّا ذكر يظهر ما في تنقيح الأصول.[١]

و أمّا الثانية، و هي الأُصول غير المحرزة التي ليس لها نظر إلى الواقع بل هي وظائف عمليّة للجاهل بالواقع كالاحتياط الشرعيّ و العقلي و البراءة العقليّة و الشرعيّة فلا تقوم مقام القطع الطريقيّ و الموضوعي؛ لعدم كونها محرزة للواقع لا بالوجدان و لا بالتعبّد الشرعي، و مع عدم كونها محرزة فلا تكون مصداقاً للطرق و مع عدم كونها طرقاً لاتكون قائمة مقام القطع الطريقي بلا إشكال

نعم لوأُخذ القطع بعنوان كونه حجّة من الحجج فهذه الأُصول تكون أيضاً حجّة في مجاريها، و تقوم مقامها و يعامل معها معاملة القطع. فالعبرة بكيفيّة أخذ القطع موضوعاً لحكمٍ آخر، فلا تغفل.

ثمّ ممّا ذكر يظهر أنّه لاحاجة في إثبات عدم قيام الأُصول غير المحرزة مقام القطع الطريقيّ المحض أو المأخوذ في موضوع حكمٍ آخر إلى الاستدلال بوجهٍ آخر، و لكن استدل في الكفاية بأنّ الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بتنجّز الواقع على المكلّف و حسن عقابه على مخالفته، كما في موارد العلم الاجمالي و الشبهة الحكميّة قبل الفحص، و البراءة العقليّة عبارة عن حكم العقل بعدم صحّة العقاب، و لامعنى لقيامهما مقام القطع؛ إذ لابدّ في التنزيل و قيام شيء مقام شيء آخر من وجه التنزيل أي الأثر الذي يكون التنزيل بلحاظه و هو المصحّح للتنزيل، و في المقام أثر القطع هو التنجّز و المعذوريّة، فإذا قام شيٌ مقامه كان بلحاظها لامحالة. و أمّا نفس التنجّز و المعذوريّة فلا يعقل قيامهما مقام القطع، و ليس الاحتياط و البراءة العقليّين إلّا التنجّز و التعذير بحكم العقل، فكيف يقومان مقام القطع، و كذا الحال في الاحتياط و البراءة الشرعيّين، فإنّ الاحتياط الشرعي عبارة عن إلزام الشارع إدراک مصلحة الواقع، و البراءة

---

(١) تنقيح الأصول ٣: ٥٣. تسديد الأصول ٢: ٢٣ ـ ٢٤.

الشرعيّة عبارة عن ترخيصه حين عدم إحراز الواقع، فالاحتياط الشرعي نفس التنجّز و البراءة الشرعيّة نفس التعذير بحكم الشارع، فليس هنا شيْ يقوم مقام القطع في التنجّز و التعذير.[1]

و فيه:

أوّلاً: أنّه لاأثر للتنزيل في أدلّة الاحتياط العقلي التي تدلّ على لزوم الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال أو الشبهة البدويّة قبل الفحص الّتي يحتمل فيها الحكم الشرعي، و هكذا لاأثر للتنزيل في أدلّة الاحتياط الشرعيّ التي تدلّ على لزوم الاحتياط بنحوٍ مخصوص وراء ما يدلّ عليه العقل، كلزوم الاحتياط عند اشتباه القبلة بإتيان الصلاة إلى الجهات الأربعة، مع أنّ العقل يدلّ على لزوم الاحتياط إلى أزيد من الجهات الأربعة.

فلاوجه لما يقال من أنّ الاحتياط و البراءة العقليين عين التنجيز و التعذير، فلا مجال لتنزيل الاحتياط العقلي بالقطع في أثره، و هو التنجيز والتعذير.

و ثانياً: أنّ الموجب للاحتياط العقلي هو احتمال التكليف في الشبهة البدويّة قبل الفحص و الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بل هو كذلك في الاحتياط الشرعي مثل إتيان الصلاة إلى أربع جهات مع الترديد في جهة القبلة. و من المعلوم أنّ احتمال التكليف ليس عين التنجّز و التعذير بل أثره ذلك، فلا مانع من تنزيل الاحتمال المذكور بمنزلة القطع في الأثر المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث استدلّ لعدم قيام الأُصول غير المحرزة مقام القطع بأنّ الاحتياط العقلي نفس حكم العقل بتنجّز التكليف و صحّة العقوبة على مخالفته لا شيْ يقوم مقامه في هذا الحكم، مع أنّك عرفت أنّ وجهه أنّ الأُصول

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٤٠ـ٤١.

المذكورة وظائف مقرّرة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً، لا هذا الوجه. و قد أشار بنفسه إلى ما ذكرناه في عبارته ضمناً فراجع. هذا، مضافاً إلى أنّه أنكر الاحتياط النقلي، مع وضوح ورود بعض الروايات يدلّ على جواز الاكتفاء في تكرار الصلاة عند اشتباه جهة القبلة إلى أربع جهات، هذا.

ثم إنّه ربّما يتوهّم أنّ الاحتياط العقلي و الشرعي عدا مورد الشبهة البدويّة من الأُصول المحرزة؛ لأنّه مقتضى العلم الإجمالي. و من المعلوم أنّ العلم الاجمالي طريق إلى الواقع، و العقل و الشرع اعتبرا ذلک طريقاً و يعامل معه معاملة القطع و العلم التفصيلي في لزوم الاجتناب، و عليه فالأولى أن يمثّل للأُصول غير المحرزة بمثل قاعدة الحلّيّة أو قاعدة الطهارة و الاحتياط في الشبهة البدويّة قبل الفحص.

و يمكن دفع هذا التوهّم بأنّ العبرة في موارد الاحتياط العقلي بنفس الاحتمال لا بالعلم الإجمالي. و من المعلوم أنّ الاحتمال لاطريقيّة له، فتأمّل.

بقي شيء و هو أنّ صاحب الكفاية بعد ما منع عن قيام الأمارات و الأُصول المحرزة مقام القطع الموضوعي مطلقاً من جهة امتناع الجمع بين اللحاظين المتنافيين من اللحاظ الآلي و الاستقلالي ذكر وجهاً آخر لجواز قيامها مقامه. و هذا الوجه مذكور في تعليقته على فرائد الأُصول، و حاصله: أنّ المحذور المذكور فيما إذا كان التنزيلان بالدلالة المطابقة في عرض واحد، و أمّا إذا كان احدهما بالمطابقة و الآخر بالالتزام فلا يلزم المحذور المذكور؛ لأنّ أدلّة اعتبار الأمارات و الأُصول المحرزة متكفّلة لتنزيل المؤدّى منزلة الواقع فقط، فلايكون هناک إلّا اللحاظ الآلي إلّا أنّ هذه الأدلّة الدالّة على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع بالدلالة المطابقيّة تدلّ على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالالتزام لأجل الملازمة العرفيّة بين التنزيلين، انتهى.

قال المحقّق الإصفهاني: إنّ تنزيلين بإنشائين في عرض واحد يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقة و على الآخر بالالتزام ليس محالاً، و هنا كذلک؛

لدلالة دليل الأمارة مثلاً على ترتيب آثار الواقع مطلقاً، و منها الأثر المترتّب على الواقع عند تعلّق القطع به حتّى في صورة كون القطع تمام الموضوع؛ إذ لمتعلّقه دخل شرعاً و لو بنحو العنوانيّة المحفوظة في جميع المراتب. و هذا التنزيل و إن كان يقتضي عقلاً تنزيلاً آخر حيث إنّ الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتّى يعقل التعبّد به هنا و تنزيل المؤدّى منزلة الواقع بلحاظه لكنّه لايقتضي عقلاً أن يكون المنزّل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلي؛ لإمكان جعل شئ آخر مكانه، إلاّ أنّه لايبعد عرفاً أن يكون هو القطع بالواقع الجعلي. فصون الكلام عن اللغويّة بضمّ الملازمة العرفيّة يدلّ على تنزيل آخر في عرض هذا التنزيل للجزء الآخر آلخ.(١)

و لعلّ الوجه في حكم العرف بأنّ المنزل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلي دون شئ آخر: أنّ التنزيل بلحاظ الأثر، والمفروض أنّ الأمر الواقعي لاأثر له بنفسه، بل الأثر للقطع به. فالمناسب للمنزل عليه عرفاً هو أن يكون المنزل هو القطع بالواقع الجعلي لاشئ آخر

و بعبارة أخرى: أنّ دليل اعتبار الأمارة و الاستصحاب و إن تكفّلا جعل المؤدى أو المستصحب بمنزلة الواقع لكن يدلّ بالدلالة الالتزامية على أنّ القطع بهما بما هما منزلان منزلة الواقع بمنزلة القطع بالواقع. فثبت أحد جزئي الموضوع بمفاد دليل الاعتبار و الجزء الآخر بالملازمة. هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال في وجه الملازمة: إنّ من أخبر عن موت زيد مثلاً كان غرضه من الإخبار عن وقوع الموت نفي التشكيك وجداناً عن المخاطبين أيضاً بحيث لو علم أنّ المخاطبين يكونون عالمين بذلك لم يخبرهم بذلك. و إذا عرفت ذلک فلو أمر شخص بتصديق المخبر رجع أمره إلى تصديق المخبر في وقوع الموت و في عدم صحّة التشكيک. و هكذا يكون الأمر في أمر

(١) نهاية الدراية ٢: ٢١.

الشارع أيضاً بتصديق العادل، فإنّ مرجع أمره بتصديق العادل إلى تصديقه في أمرين أحدهما في كون المؤدّى أمراً واقعيّاً، و ثانيهما في أنّه لا يجوز التشكيک فيه تعبّداً. فهناک قضيتان أحدهما بالمطابقة و الأخرى بالالتزام، و تستفاد من الأُولى تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، و من الثانية تنزيل الظنّ منزلة العلم. و عليه يفهم من تنزيل المؤدّى منزلة الواقع بالملازمة العرفيّة تنزيل القطع بالمؤدّى منزلة القطع بالواقع.

فاتّضح بذلک أنّه لامانع من قيام الأمارات و الأُصول المحرزة مقام القطع الموضوعي بأدلّة اعتبارها، فيترتّب عليها الآثار المترتّبة على القطع بالواقع هذا.

و لکن صاحب الکفاية أورد عليه في الکفاية بأنّ ذلک لايخلو عن تکلّف بل تعسّف معلّلاً بأنّه لايکاد يصحّ تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو کذلک بلحاظ أثره إلاّ فيما کان جزئه الآخر فيما إذا کان الموضوع مرکّباً أو ذاته فيما إذا کان الموضوع مقيّداً محرزاً بالوجدان، أو تنزيله في عرضه، فلا يکاد يکون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يکن هناک دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يکن محرزاً حقيقة و فيما لم يکن دليل على تنزيلهما بالمطابقة ـ کما فيما نحن فيه على ما عرفت ـ لم يکن دليل الأمارة دليلاً عليه أصلاً؛ فإنّ دلالته على تنزيل المؤدى تتوقّف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة، و لا دلالة له کذلک إلاّ بعد دلالته على تنزيل المؤدّى، فإنّ الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدّى منزلة الواقع کما لا يخفى، فتأمّل جيّداً فإنّه لايخلو عن دقّة.

و بدون تحقّق الموضوع التنزيليّ التعبّدي أوّلاً بدليل الأمارة لاقطع بالموضوع التنزيلي کي يدّعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدّى منزلة الواقع[1].

(١) الکفاية ٢: ٢٤.

وملخّصه: أنّه لايخلو ذلک من تكلّف، بل من تعسّف، و لعلّ مراده من التكلّف منع الملازمة العرفيّة، و قد عرفت الوجه في الملازمة العرفيّة.

و دعوى: أنّها مبتنية على دلالة الاقتضاء، و هي إنّما تمّت فيا إذا كان دليل التعبّد بالواقع دليلاً خاصّاً بحيث إذا لم نلتزم بالتعبّد بالجزء الآخر كان لغواً، لا ما إذا كان الدليل مطلقاً، فإنّه لايلزم من عدم الالتزام بالتعبّد بالجزء الآخر اللغويّة.[1]

مندفعة: بأنّ بعض الوجوه و إن كان كذلک و لكنّ الوجه الأخير الذي ذكرناه ليس كذلک. نعم دعوى التكلّف و الصعوبة أمر آخر.

ثمّ إنّ مراد صاحب الكفاية من التعسّف هو لزوم الدور، و بيانه ـ كما في نهاية الدراية ـ: أنّ القطع بالواقع التنزيلي متأخّر طبعاً عن الواقع التنزيلي، و المفروض أنّ دلالة الدليل على تنزيل المؤدّى يتوقّف على دلالته بالملازمة على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، مع أنّه لا واقع تنزيليّ إلّا بهذا الدليل، فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخّر رتبة عن موضوعه المتأخّر رتبة عن التنزيل الآخر في عرض التنزيل الآخر؟!

و تمام السّرّ فيه: أنّ مرجع التنزيلين إلى تنزيل واحد و إثبات حكم مركب لمركّب آخر فلابدّ من أن يكون الموضوع بجميع أجزائه و قيوده متقدّماً في مرحلة موضوعيّة على الحكم، مع أنّ بعض هذا المركّب لاثبوت له في حدّ موضوعيّته إلّا بلحاظ هذا الحكم.[2]

و فيه أنّ إشكال الدور ممنوع بما في تسديد الأصول من أنّ دلالته على تنزيل المؤدّى لاتتوقّف إلّا على عموم أو إطلاق دليل الاعتبار، و هو حاصل على الفرض،

---

(١) منتقى الأصول ٤: ١٣.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢١.

والمانع من الأخذ بهذا الظهور إنّما هو لزوم اللغويّة، و هي لاتلزم إلاّ فيما لاينتهي إلى ترتّب أثر أصلاً. و أمّا في ما نحن فيه ممّا يترتّب على القطع به أثر شرعيّ فليس تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لغواً محضاً. و عليه فدلالته على تنزيل القطع بالمؤدّى منزلة القطع بالواقع و إن كانت موقوفة على دلالته على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع قضاء لحقّ التلازم إلاّ أنّ دلالته على تنزيل المؤدّى لاتتوقّف إلاّ على الظهور في الشمول، فلا دور[1].

و كيف كان تمّ هذا الاستدلال أو لم يتمّ فقد عرفت إمكان قيام الأمارات و الأُصول المحرزة مقام القطع الموضوعي سواء أخذ بنحو تمام الموضوع أو جزئه إذا أخذ القطع بعنوان أحد الطرق لابعنوان صفة القطع أو الكشف التامّ.

نعم ذهب السيّد الشهيد الصدر﴿﴾ إلى أنّ هذا الاتّجاه للبحث خطأ من أساسه؛ لأنّه يفترض و كأنّنا نتعامل مع دليل لفظيّ من أدلّة الحجّيّة لنمتحن قدرته على التنزيل، مع أنّ مهمّ دليل الحجّيّة عندنا هو السيرة العقلائيّة، فإنّ أهمّ الأمارات في الشبهات الحكميّة الظهور و خبر الثقة، و من الواضح أنّ مهمّ الدليل على حجّيّتها السيرة العقلائيّة، و أمّا الأدلّة اللفظيّة الواردة في هذا المجال كلّها مسوّقة مساق الإمضاء لما عليه السيرة، فنهج البحث ينبغي أن يكون مراجعة السيرة و تحديد مفادها لنرى هل أنّ العقلاء بناؤهم قد انعقد على إقامة الأمارة مقام القطع الطريقيّ فقط أو هو مع الموضوعي، و لاحاجة بعد ذلك إلى دفع إشكال ثبوتيّ، إذ لسنا نواجه خطاباً لفظيّاً واحداً ليقال على فرض استحالة الجمع بين التنزيلين في خطاب واحد بعدم إمكانه ثبوتاً، فالبحث إثباتيّ محض.[2]

(١) تسديد الأصول ٢: ٢٣.

(٢) مباحث الحجج ١: ٨٤.

و أضاف إليه بقوله: بأنّه لايستفاد من السيرة العقلائيّة على حجّيّة الأمارات أكثر من قيامها مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير؛ لأنّ العقلاء ليست لهم أحكام يؤخذ فيها القطع موضوعاً بنحوٍ شايع معروف بحيث تنعقد سيرتهم على معاملة الأمارات في موارد تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعي.[(١)]

و لكن يمكن أن يقال:

أوّلاً: إنّ إمضاء ما عليه العقلاء لاينافي شرعيّة الدليل، كما أنّ البيع من الأُمور العقلائيّة، و مع ذلك يؤخذ بإطلاق قوله (أحلّ الله البيع) في موارد الشكوك الشرعيّة، و هكذا في المقام يمكن أن يؤخذ بالإطلاقات الإمضائيّة.

لايقال: إنّ المعتبر نفس بناء العقلاء، لا إطلاق دليل الإمضاء.

لأنّا نقول: إمضاء بناء العقلاء، غير الإرشاد إلى بناء العقلاء و كم من فرق بينهما؟! إذ الإرشاد تابع لما يرشد إليه. و أمّا الإمضاء فإطلاقه و تقييده منوط بكيفيّة إمضاء الشارع، فلا تغفل.

و ثانياً: إنّ محلّ الكلام هو ما إذا أُخذ في موضوع الحكم القطع بعنوان أنّه أحد الطرق، لابعنوان صفتيّة القطع أو تمامية الكشف، فإذا قامت السيرة العقلائيّة على طريقيّة أمارة كفى ذلك لقيامها مقام القطع الموضوعي أيضاً بعد كون السيرة العقلائيّة ممضاة في الشرع أيضاً.

و دعوى: أنّ انعقاد السيرة على اعتبار الأمارة علماً في الأحكام الشرعيّة التي قد أُخذ في موضوعها القطع الموضوعي غير معقول في نفسه، فإنّ شأن كلّ مشرّع أن يتصرّف في دائرة تشريع نفسه، لاأحكام غيره[(٢)] .

---

(١) المصدر السابق: ٨٤.

(٢) مباحث الحجج ١ :٨٥.

مندفعة: بأنّ المفروض أنّ بناء العقلاء مورد إمضاء الشارع، و مع الإمضاء المذكور لايلزم تصرّف غير الشارع في دائرة تشريعاته.

فتحصّل: أنّ قيام الأمارات و الأُصول المحرزة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة لاإشكال فيه ثبوتاً و إثباتاً. فتدبّر جيّداً.

الخلاصة:

الجهة الخامسة في أقسام القطع

ينقسم القطع إلى أقسام خمسة:

١ـ القطع الطريقيّ المحض.

٢ـ القطع الموضوعي وهو على أربعة أقسام: تمام الموضوع، أو جزؤه، وعلى التقديرين، إما يؤخذ على وجه الوصفيّة، أو يؤخذ على وجه الطريقيّة، فهذه خمسة.

ثمّ إنّه يقع الكلام في مقامين.

المقام الأوّل: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع.

لا إشكال في إمكان قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض، بل القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقيّة، لا على وجه الوصفيّة، أي بنحو الكشف التامّ الموضوعي.

والوجه في قيامها مقام القطع الطريقي المحض، أو القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقيّة، أنّ القطع المحض، أو المأخوذ على وجه الطريقيّة في موضوع حكم من الأحكام ملحوظ بما هو أحد مصاديق طرق منجّزة للواقع، وحيث إنّ الأمارة أيضاً بأدلّة اعتبارها من الطرق، فيفيد فائدة القطع وتقوم مقامه، فيتنجّز به الواقع ويتحقّق به موضوع الحكم.

ثمّ إنّ المراد من قيام الأمارات مقام القطع، هو أن يعامل معها معاملة القطع

واليقين في مقام العمل، وهذا أمر يستفاد من عموم أدلّة حجّيّة الأمارات من دون حاجة إلى تنزيل الظنّ بمنزلة القطع، إذ بعموم الأدلّة تكون الأمارة من الطرق المعتبرة التي يحرز بها الواقع، وبهذه الأمارة يتحقّق مصداق موضوع الأحكام الّتي تترتّب فيها الحكم على ما يقوم عليه الطريق المعتبر، لأنّ الأمارة طريقة معتبرة أيضاً.

نعم لو أخذ القطع في موضوع حكم بنحو الصفتيّه أي بنحو يكون للكشف التامّ دخالة فيه فلا تقوم أمارة مقامه بأدلّة اعتبارها، إذ لاتفيد الأمارة كشفاً تامّاً والمفروض دخالة الكشف التامّ في تحقّق الموضوع. ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه فلا تغفل.

المقام الثاني: في قيام الأُصول مقام القطع.

ولا يخفى أنّ الأُصول على قسمين: محرزة وغير محرزة.

أما الأُولى، فهي ناظرة إلى الواقع، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ، وقاعدة عدم اعتبار شكّ كثير الشكّ، وقاعدة عدم اعتبار شكّ الإمام والمأموم مع حفظ الآخر، وغير ذلك من الأُصول المحرزة الّتي جعلها الشارع محرزة للواقع. إذ النظر في الاستصحاب إلى اليقين السابق في إحراز الواقع وفي قاعدة الفراغ يكون النظر إلى إرتكاز الفاعل حين العمل على إتيانه بنحو كامل، والنظر في شكّ الإمام والمأموم إلى حفظ كلّ واحد بالنسبة إلى الآخر في إحراز الواقع.

والنظر في شكّ كثير الشكّ إلى حفظ المتعارف من الناس في إحراز الواقع، وهكذا وبالجملة هذه الأُصول محرزة تعبّداً وتقوم مقام القطع الطريقي المجرّد، أو المأخوذ في الموضوع بالشرح المذكور في قيام الأمارات مقام القطع، وهو أنّ القطع معتبر من باب أنّه أحد الطرق من دون دخالة لوصف القطع، أو تماميّة الكشف، فالمعتبر هو الطريق المعتبر، ومقتضى ذلك هو قيام الأُصول المحرزة مقام القطع بعد اعتبارها لكونه من الطرق المعتبرة.

وأمّا الثانية أي الأُصول غير المحرزة التي ليس لها نظر إلى الواقع، بل هي مجرّد وظائف عمليّة للجاهل بالواقع كقاعدة الحلّيّة، وقاعدة الطهارة، وقاعدة الاحتياط في الشبهة البدويّة قبل الفحص، والبراءة العقليّة والشرعيّة بعد الفحص، فلا تصلح للقيام مقام القطع الطريقيّ والموضوعي.

وذلك لعدم كونها محرزة للواقع، لا بالوجدان ولا بالتعبّد الشرعي ومع عدم كونها محرزة ليست مصداقاً للطرق، ومع عدم كونها من الطرق لا تكون قائمة مقام القطع الطريقي.

نعم، لو أُخذ القطع بعنوان كونه حجّة من الحجج، فالأُصول المذكورة تقوم مقامه، لأنّ كلّ واحد منها حجّة في مجراها، كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ قيام الأمارات، والأُصول المحرزة مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقيّة لا إشكال فيه ثبوتاً وإثباتاً ولا حاجة فيه إلى تجشّم الاستدلال.

الجهة السادسة: في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه أو مثله أو ضدّه أو مخالفه وعدمه.

أمّا الأوّل فقد صرّح في الكفاية بأنّه لايكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم، في موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور، و هو المحكيّ عن العلاّمة الحلّيّ‌ في مقام الردّ على العامة القائلين بالتصويب.

و تقريب ذلک ـ كما في مصباح الأصول ـ: أنّ القطع المتعلّق بحكم يكون طريقاً إليه لامحالة؛ إذ الطريقيّة غير قابلة للإنفكاک عن القطع، و معنى كونه طريقاً إلى الحكم فعليّة الحكم مع قطع النظر عن تعلّق القطع به؛ و معنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعليّاً إلاّ بعد تعلّق القطع به؛ إذ فعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه، و لذا قد ذكرنا غير مرّة أنّ نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شيٌ بنسبة المعلول إلى علّته، فيلزم توقّف فعليّة الحكم على القطع به، مع كونه في رتبة سابقة على القطع به على ماهو شأن الطريق. و هذا هو الدور الواضح.[1]

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد‌ بأنّ الدور المذكور في المقام ـ أعني توقّف القطع بالحكم على وجود الحكم و توقّف الحكم على الموضوع الذي هو القطع سواء كان تمام الموضوع أو جزءه ـ إنّما يلزم لو كان القطع مأخوذاً على نحو الجزئيّة، و معنى ذلک عدم كون القطع موضوعاً برأسه، بل هو مع نفس الواقع أعني الحكم الشرعي، فالقطع يتوقّف على وجود الحكم، و لو توقّف الحكم على القطع يلزم الدور

(١) مصباح الأصول ٢: ٤٤.

و أمّا إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فلا يلزم الدور؛ لأنّ ما هو الموضوع هو القطع سواء وافق الواقع أم خالفه، لأنّ الإصابة و عدمها خارجتان من وجود الموضوع. و عليه فلا يتوقّف حصول القطع على الواقع المقطوع به و إن توقّف على المقطوع بالذات، أعني الصورة الذهنيّة من الحكم. و أمّا المقطوع بالعرض الذي هو المقطوع به في الخارج فلا يتوقّف القطع على وجوده،[1] فلا يلزم الدور. فالحكم في هذه الصورة متوقّف على القطع بالحكم، و لكنّ القطع بالحكم لايتوقّف على الحكم الخارجي، فالتوقّف من طرف لامن طرفين حتّى يلزم الدور.

و يمكن أن يقال: أوّلاً: إنّ منع الدور في محلّه إذا كان القطع تمام الموضوع من دون تعلّق غرض بالواقع؛ إذ يصحّ حينئذٍ دعوى عدم ملازمة العلم بالحكم مع الوجود الواقعيّ للحكم، و لكن هذا لايناسب أخذ العلم بنحو الكشف عن الواقع، بل يناسب أخذ العلم على نحو الصفتيّة و عدم ملاحظة كشفه عن الواقع. و أمّا إذا أخذ العلم بنحو الكشف عن الواقع فقد يقال إنّ فرض العلم بهذا القيد ملازم لفرض الوجود الواقعيّ للحكم. و عليه فيستلزم فرض ثبوت الحكم قبل ثبوته؛ و هو محذور الدور[2] فتأمّل.

و ثانياً: إنّ الدور و إن سلّم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، و لكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه الخلف، و هو محال؛ لأنّ فرض تعليق الوجوب على العلم بوجوب طبيعيّ الصلاة هو فرض عدم الوجوب لطبيعيّ الصلاة مثلاً، و فرض نفس القيد و هو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلّق الوجوب لطبيعيّ الصلاة، و من المعلوم أنّ فرض تعلّق الوجوب لطبيعي الصلاة خلف

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٢٧.

(٢) منتقى الأصول ٤: ٨٨.

في فرض عدم الوجوب لطبيعي الصلاة عند تعليق الوجوب على العلم به. و عليه فإذا جعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضيّة الحقيقيّة حتّى يصير الحكم فعليّاً بفعليّة موضوعه يستلزم الخلف، و يستحيل أن يحصل العلم بالوجوب بوصول هذه القضيّة.

نعم يمكن أن يجعل الإيجاب واقعاً على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب من باب الاتّفاق، لا بنحو القضيّة الحقيقيّة بحيث لايكون وجوب واقعاً قبل حصول القطع به، و لا يلزم فيه محذور الخلف.

و لكن يشكل ذلك مضافاً إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب المجمع على خلافه من وجه آخر، و هو أنّ جعل الحكم بعثاً و زجراً لجعل الداعي، و مع فرض العلم بالوجوب من المكلّف لايكون جعل الحكم في حقّه ذا أثر من هذه الجهة[١].

اللّهمّ إلاّ أن يقال ـ كما في مباحث الحجج ـ : إنّ فائدة الجعل هنا ـ كما هو فائدته في تمام الموارد ـ أن يصل إلى المكلّف فيحرّكه، فإنّ الجعل بنفسه منشأ يتسبّب به لإيجاد العلم بالحكم ـ فالمحرّكيّة المصحّحة للجعل هو أن يحرك في طول وصوله، و يكون نفس جعله من علل إيصاله[٢].

و لكن يرد عليه بأنّ فائدة الجعل و إن كانت هو جعل الداعي، و هو متفرّع على الايصال إلاّ أنّ هذه الفائدة لاتتحقّق فيما إذا كان العلم بالحكم حاصلاً قبل الجعل، و حيث إنّ المفروض في المقام ليس إلاّ حكم واحد، فلا مجال لفرض التأكيد أيضاً، إذ التأكيد متفرّع على التعدّد، فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع في موضوع نفس الحكم محال سواء كان من جهة

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٣.

(٢) مباحث الحجج ١: ١٠٣.

الدور كما إذا كان القطع جزء الموضوع أو تمام الموضوع بنحو الكاشفية و المصادفة أو من جهة الخلف كما إذا كان القطع تمام الموضوع بنحو الوصفيّة، فلا يحصل من القضيّة الحقيقيّة علم بالحكم إلّا من باب الاتّفاق و الجعل فيه أيضاً لغو؛ لعدم ترتّب غرض البعث عليه من البعث و الزجر بعد وحدة الحكم، كما لا يخفى.

فإذا عرفت عدم إمكان تقيّد موضوع الأحكام بالعلم، فلا تقييد لموضوع الأحكام بالقطع لاستحالته، كما لا تقييد له بالجهل. و عليه فذات الموضوع لعدم تقيّدها بحال من الأحوال تكون مطلقة ومنحفظة في جميع الحالات بالبرهان، لا بمقدّمات الإطلاق؛ فإنّها جارية فيما إذا أمكن التقييد، فمع عدم إمكان ذلك لامجال للمقدّمات.

ثمّ إنّ لزوم الدور لايختصّ بالتقييد، بل هو كذلك إذا قلنا بنتيجة التقييد؛ إذ حاصل التقييد أو نتيجته هو اختصاص الحكم بالعالم بالحكم. و معناه توقّف الحكم، على العلم بالحكم مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، و هو دور

و ممّا ذكر يظهر ما في فوائد الأصول حيث قال: يمكن أن يكون العلم بالنسبة إلى نفس ذلک الحكم موضوعاً بنتيجة التقييد و إن لم يمكن بنحو التقييد.

و تقريب ذلک ـ كما في فوائد الأُصول ـ: أنّ العلم بالحكم لـمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق و التقييد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور، كما هوالشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به كقصد التعبّد و التقرّب في العبادات، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، ولكنّ الإهمال الثبوتي أيضاً لايعقل، بل لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فإنّ الملاک الذي اقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظاً في كلتي حالتي الجهل و العلم فلابدّ من نتيجة الإطلاق، و إمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلابدّ من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون

الجعل الأوّلي متكفّلاً لبيان ذلک، فلابدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بتمّم الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر، و قد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراک الأحكام في حق العالم و الجاهل، و لكن تلک الأدلّة قابلة للتّخصيص، و قد خصّصت في غير مورد كما في مورد الجهر و الإخفات و القصر و الاتمام حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً، و كما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوت الحكم كذلک يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجهٍ خاصٍ و سببٍ خاصٍ مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً بحيث لاحكم مع العلم به من ذلک السبب، كما في باب القياس حيث إنّه قام الدليل على أنّه لاعبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس... إلى أن قال: و بعد الالتفات إلى هذا التصرّف لايمكن أن يحصل للمكلّف علم بالحكم من طريق القياس؛ إذ الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدّى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلک الطريق؟!... إلى أن قال: و بذلک يمكن أن توجّه مقالة الاخباريّين من أنّه لاعبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب و السنّة بأن يقال: إنّ الأحكام الواقعيّة قيّدت بنتيجة التقييد بما إذا أدّى إليها الكتاب و السنّة، و لاعبرة بغير ذلک، فلا يرد عليهم أنّ ذلک غير معقول، بل شيخنا الأُستاذ مدّظله نفى البعد عن كون الأحكام مقيّدة بما إذا لم يكن المؤدّي إليها مثل الجفر والرمل و المنام و غير ذلک من الطرق الغير المتعارفة... إلى أن قال: فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ العلم إذا تعلّق بموضوع خارجيّ فالعلم بالنسبة إلى ذلک الموضوع يكون طريقاً محضاً، و بالنسبة إلى أحكام ذلک الموضوع يمكن أن يكون طريقاً و يمكن أن يكون موضوعاً، و إذا تعلّق بحكم شرعيّ فيمكن أن يكون بالنسبة إلى حكم آخر موضوعاً كما أنّه يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى نفس ذلک الحكم لكن بنتيجة التقييد، فتأمّل في أطراف ما

ذكرناه حتّى لاتبادر بالإشكال[١].

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد﵀ بما حاصله:

أوّلاً: أنّ الانقسامات اللاحقه على ضربين: أحدهما ما لا يمكن تقييد الأدلّة به، بل و لايمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم، فإنّه غير معقول لابالتقييد اللحاظي و لا بنتيجة التقييد؛ فإنّ حاصل التقييد و نتيجته أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، و هذا دور.

و حاصله توقّف الحكم على العلم به، و هو متوقّف على وجود الحكم، و هذا الامتناع لايرتفع لا بالتقييد اللحاظي و لابنتيجة التقييد.

و ثانياً: أنّ امتناع التقييد في هذا المورد من موارد قصور المتعلّق و عدم قابليّته للتقييد من جهة الأمر الخارجي و هو لزوم الدور لايلازم امتناع الإطلاق؛ إذ المحذور مختصّ بالتقييد، و لايجري في الإطلاق؛ فإنّ المفروض أنّ وجه الامتناع لزوم الدور عند التقييد أي تخصيص الأحكام بالعاملين بها، و أمّا الاطلاق فليس فيه أيّ محذور من الدور و غيره، فلا بأس حينئذٍ في الإطلاق و إن كان التقييد ممتنعاً لأجل محذور خارجيّ، لا لعدم الإمكان الذاتيّ كتقييد زيد بفرد دون فرد فإنّ الإطلاق فيه أيضاً غير ممكن؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة.

و الشاهد على صحة الإطلاق و وجوده، هو جواز تصريح المولى بأنّ الخمر حرام شربه على العالم و الجاهل و صلاة الجمعة واجبة عليهما بلا محذور بل التحقيق أنّ الإطلاق في المقام لازم و لو لم تتمّ مقدّماته؛ لأنّ الاختصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال، و الاختصاص بالجهّال و خروج العالمين به خلاف الضرورة، فلا محيص عن الاشتراك و الإطلاق، فلا إهمال في الواقع، كما لا يخفى.

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٥ـ٦.

نعم هذا غير الإطلاق الذي يحتاج إلى المقدّمات و يكون بعد تمامها حجّة؛ لأنّ هذا الاطلاق مستفاد من البرهان لاالمقدّمات، و هو ما عرفت من استلزام المحال لو اختصّ بالعالمين، و خلاف الضرورة لو اختصّ بالجهّال، و عدم معقوليّة الإهمال.

و ثالثاً: أنّ عدم الإعادة فيما لو خافت في موضع الجهر أو جهر في موضع المخافاة أو أتمّ في موضع القصر أو قصّر في موضع التمام لايتوقّف على الالتزام بما ذكره من الاختصاص، بل يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التقبّل و التخفيف أو من باب عدم قابليّة المحلّ للقضاء و الإعادة بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة. و له نظائر في التكوين.

و رابعاً: أنّ توصيف الإطلاق و التقييد باللحاظي مع القول بأنّ تقابلهما تقابل العدم و الملكة جمع بين أمرين متنافيين؛ لأنّ الإطلاق على هذا متقوّم باللحاظ كالتقييد، و اللحاظان أمران وجوديّان لايجتمعان في مورد واحد فيصير التقابل بينهما تقابل التضادّ لاالعدم و الملكة.

نعم لو قلنا بما أو ضحناه في محلّه من عدم تقوّم الإطلاق باللحاظ و أنّه لا يحتاج إلى لحاظ السريان بل هو متقوّم بعدم لحاظ شيءٍ في موضوع الحكم مع كون المتكلّم في مقام البيان

يرد عليه إشكال آخر: و هو أنّ امتناع الإطلاق حينئذٍ ممنوع، فيصير ما ادّعاه من أنّه كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق قولاً بلا برهان. و الحقّ أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة أو شبه ذلک التقابل، لكن لايترتّب عليه ما رتّبه من إنكار مطلق الإطلاق في الأدلّة الشرعيّة حتّى احتاج إلى دعوى الإجماع و الضرورة؛ لاشتراک التكليف بين العالم و الجاهل.(١)

---

(١) تهذيب الأصول ٢ :٢٨ـ٣١.

وخامساً: أنّ العلم الحاصل من القياس ومنع العمل به ليس لأجل أنّه مانع عن ثبوت الأحكام به بل لأجل قصور عقول البشر عن الاطّلاع على الأحكام الواقعيّة وكذلك الاستحسانات ولذا ورد في بعض الأخبار أنّه قال لأبي حنيفة «أتزعم أنّك تقيس قال: نعم فقال ﷺ: البول أشدّ نجاسة أو المنيّ؟ قال: البول. فقال ﷺ: فلم لايوجب البول الغسل ويوجبه المنيّ[1].

وأمّا ما ذكره من تقييد العلم بعدم حصوله من الرمل والجفر ونحوهما ففيه أنّ العلم طريق إلى الواقع وحجّة مطلقاً من أيّ سبب حصل[2].

يمكن أن يقال إنّ حجّيّة القطع وحكم العقل بقبح مخالفة التكاليف المقطوع ما دام لم يعرض على المقطوع عنوان آخر يخرجه عن مصداقيّة الظلم وإلاّ فعروض العنوان المذكور يوجب تعنون المخالف بعنوان آخر أهمّ كالاحتراز عن الوسوسة أو الاجتناب عن القياس فيحكم العقل حينئذٍ بعدم الحجّيّة وعدم المعذوريّة لو أتى بموافق المقطوع[3].

و أمّا الثاني أي أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل فقد صرّح في الكفاية بأنّ ذلك لايمكن؛ للزوم اجتماع المثلين[4].

و تقريب امتناع اجتماع المثلين ـ فيما إذا قيل إن قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك بحرمة أخرى ـ بأن يقال اجتماعهما في موضوع واحد إمّا بالتزام تعدّدهما أو بالتزام تأكّدهما، و كلاهما مستحيل.

أمّا استحالة الأوّل؛ فلأنّ الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أنّ

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح٢٧.

(٢) تنقيح الأصول: ٤٣/٣.

(٣) راجع الجهة الثالثة من الجهات السابقة.

(٤) الكفاية ٢: ٢٥.

اجتماع الأعراض في الموضوع الواحد مستحيل. فكذلك اجتماع الأحكام المنزّلة منزلتها.

و أمّا استحالة الثاني؛ فلما في نهاية الدراية من أنّ التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعي جعل الداعي و إن كان يصحّ اعتبار الشدّة و الضعف فيه كما في التحريك الخارجي، لكن لابنحو الحركة و الاشتداد؛ بداهة أنّ الإنشائين الصادرين لجعل الداعي ليس بينهما اتّصال في الوجود الوحداني كي يجري فيهما الحركة و الاشتداد، و إن كان يختلف حمل الطبيعة على أفراد التحريك التنزيليّ بالشدّة و الضعف، فيقال: إنّ وجوب الصلاة أشدّ و أقوى من وجوب غيرها، و لو فرض فيما نحن فيه تأكّد الداعي و تأكّد الإرادة و صدور التحريك المنزّل منزلة التحريك الشديد و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكاً كان خلفاً، و إلّا لكان من اجتماع المثلين

و أمّا دعوى: انتزاع البعث الأكيد عقلاً من مجموع الإنشائين، فلايلزم الخلف و لااجتماع المثلين فهي: غير صحيحة؛ لأنّ خارجيّة الأمر الانتزاعي بخارجيّة منشاء انتزاعه، و مجموع الإنشائين واحد بالاعتبار لابالحقيقة، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقة حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعاً، و انتزاع معنى من منشأه ليس جزافاً بل لاقتضاء المنشأ، فكأنّ المعنى الانتزاعي موجود بالقوّة و منشأه موجود بالفعل، و نحو وجود الأمر الانتزاعي نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجاً و فعليّته بحيث يكون له نحو وجود يختصّ به بفعليّة الإعتبار و الانتزاع. و بهذه الملاحظة يكون من الاعتباريّات، لامن الواقعيّات، و المفروض أنّ المنشأ ليس إلّا الإنشاء بداعي جعل الداعي فقط، و حيث لامنشأ حقيقة لانتزاع البعث الأكيد، فلا هو موجود بوجوده، و

لا يعقل انتزاع ما لا منشأ له، فتدبّر جيّداً[١].

و يمكن الجواب عن الأوّل بأنّا لانسلّم كون الأحكام كالأعراض؛ فإنّ الأعراض من الواقعيّات و الأحكام من الاعتباريّات. فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم محذور اجتماع المثلين بعد كونها من الاعتباريّات، و هي خفيفة المؤونة و يعتبرها العقلاء عند وجود المصحّح لذلك. و إن كان الكلام بحسب مبادئ الحكم من الإرادة و الكراهة ففيه أنّ تعدد المصلحة لايوجب تعدّد الإرادة المستقلّة في الداعويّة، بل يصير منشأ لحصول إرادة أكيدة، و الإرادة الأكيدة توجب إنشاء البعث المؤكّد أو توجب الإنشائين اللذين يفيدان تأكّد البعث. و إن كان الكلام بحسب المنتهى أعني مقام الامتثال امتنع تحقّق داعيين مستقلّين نحو فعل واحد لعدم قابليّة المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّد الداعي و الحكم، كما يشهد له تأكّد الداعي و الحكم في مجمع العنوانين كقولهم أكرم العالم و أكرم الهاشمي، و لذا لم يقل أحد في المجمع بلزوم الإكرامين، و لم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلا الحكمين؛ لاستلزام اجتماع المثلين

و دعوى استحالة توحّد الحكمين الطوليين و تأكّد هما؛ لأنّ ذلك يوجب تأخّر المتقدّم و تقدّم المتأخّر بحسب عالم الرتبة، و هو مستحيل

مندفعة بما أفاد في مباحث الحجج و الأُصول من أنّ التأخّر و التقدّم بين الحكمين في المقام من التقدّم و التأخّر بالطبع لا بالعلّيّة؛ لوضوح أنّ الحكم الأوّل ليس علّة للحكم الثاني، و توحّد المتأخّر بالطبع مع المتقدمّ بالطبع لامحذور فيه، كما هو الحال في الجزء و الكلّ و الجنس و النوع[٢].

و ممّا ذكر يظهر أنّه لافرق في ذلك بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزء

(١) نهاية الدراية ٢ :٢٣ـ٢٤.

(٢) مباحث الحجج و الأُصول ١: ١٠١.

الموضوع بعد رجوع تعدّد الإرادتين إلى الإرادة الأكيدة و الحكمين إلى تأكّد الحكم و الداعي.

و عليه فما حكي عن سيّدنا الإمام المجاهد‌ من التفصيل المذكور منظور فيه، حيث قال ـ على ما هو المحكيّ ـ : و الحقّ هو التفصيل بين ما إذا كان القطع تمام الموضوع فاجتماع المثلين أو الضدّين ممكن؛ لأنّ موضوع حكم المتعلّق هو عنوان الخمر أو الصلاة و موضوع الحكم المماثل أو المضادّ هو القطع بهما، و هما عنوانان متغايران، لكن بينهما عموم من وجه، و لايستلزم ذلک اجتماع المثلين أو الضدّين في موضوع واحد؛ لتعدّد العنوانين في عالم العنوانيّة. و أمّا في الخارج فهما و إن تصادقا في مورد الاجتماع، لكنّ الخارج ليس متعلّقاً للحكم كما تقدّم بيانه في باب اجتماع الأمر و النهي.

و بين ما إذا كان القطع جزء الموضوع فالحق هو عدم الإمكان، فإنّه لايمكن حرمة طبيعة الخمر و حرمة الطبيعة المقيّدة بالقطع بها أو حلّيتها؛ لأنّ المقيّد عين المطلق بزيادة قيد إليها، و ليس عنوانين متغايرين على وجه الطريقية(١).

و ذلک لما عرفت من إمكان التأكّد في الصورتين، و في مورد الاجتماع يؤول الخطابان إلى التأكّد في الحكم سواء كان القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع؛ لأنّ الملاک في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق.

و يمكن الجواب عن الثاني بأنّ التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع سواء كان من قبيل العموم من وجه أو العموم المطلق و توجّه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكّد الحكم و الطلب، و لايلزم في التأكّد إمكان الحركة و الاشتداد، بل يكفيه تراكم الطلب، بل لايلزم في التأكّد شدّة الطلب، بل تعدّد الطلبين

---

(١) تنقيح الأُصول ٣: ٣٩.

يفيد في مورد الاجتماع تأكّد الطلب و هو يوجب تأكّد الداعي، كما هو كاشف عن تأكّد الإرادة.

فتحصّل: أنّ اجتماع المثلين مع التزام التأكّد في المبدأ أو المنتهى لايكون مستحيلاً، و إنّما المستحيل هو التزام التعدّد بنحو الاستقلال.

و أمّا ما أفاده المحقّق الإصفهاني من عدم إمكان انتزاع البعث المؤكّد من مجموع الإنشائين. فهو منقوض باستفادة ذلک من اجتماع أكرم العالم و أكرم الهاشمي في مورد الاجتماع، إذ لم يقل أحد بأنّ اللازم في مثله هو الإكرامان لعدم جواز اجتماع المثلين، كما لم يقل أحد بخروج مورد الاجتماع عنهما، بل ذهبوا إلى أنّ البعث صار أكيداً بسبب كون المورد مجمع العنوانين و لعلّ تحليل ذلک بأنّ الإرادة إذا كانت مؤكّدة من جهة تعدّد المصالح، فالآمر إمّا بعث بالبعث المشدّد من أوّل الأمر و إمّا بعث بالبعثين و هو كاشف عن تأكيد الإرادة و أنّ البعثين يقومان مقام البعث المؤكّد و كأنّه بعث من أوّل الأمر بالبعث المشدّد تبعاً لشدّة الإرادة و تأكّدها.

و عليه فلا حاجة في استفادة البعث المؤكّد إلى منشأ الانتزاع خارجاً حتّى يقال لامنشأ حقيقة بحسب الإنشاء بل هو مستفاد من تعدّد البعث؛ لكشفه عن تأكّد الإرادة، و تأكّد الإرادة يكفي لإفادة كون البعثين بمنزلة البعث المشدّد.

قال السيّد المحقّق الخوئي ـ على ما حكي عنه ـ: و أمّا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله كما إذا قال المولى إن قطعت بوجوب الصلاة تجب عليک الصلاة بوجوب آخر فالصحيح إمكانه، و يرجع إلى التأكّد؛ و ذلک لأنّ الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه كان ملاک الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق و يوجب التأكّد و لايلزم اجتماع المثلين أصلاً؛ لتعدّد موضوع الحكمين في مقام الجعل، و كذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع آكد منه في مورد الافتراق كما إذا تعلّق النذر بواجب

مثلاً فإنّه موجب للتأكّد لاجتماع المثلين.

و المقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإنّ النسبة بين الصلاة بما هي و الصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هى العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع آكد منه في مورد الافتراق. و من قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب و القطع به؛ إذ قد لايتعلّق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبة في الواقع، و القطع المتعلّق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، و قد يجتمع وجوب الصلاة واقعاً مع تعلّق القطع به، و يكون الملاک فيه أقوى، فيكون الوجوب بنحو آكد.(١)

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مثله بنحو التأكيد لامانع منه لافي مقام الجعل و لافي المبدأ و لا في المنتهى، فلا تغفل.

و أمّا الثالث و هو أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه، كما إذا قال المولى إن قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليک الصلاة فقد ذهب في مصباح الأُصول إلى استحالته بدعوى أنّ لازمه هو اجتماع الضدّين؛ إذ الحرمة و إن تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلاّ أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، و إطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجوبها. فلزم اجتماع الضدّين؛ فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة ولو حين تعلّق القطع بوجوبها و القطع طريق محض، و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، و هذا هو اجتماع الضدّين(٢).

أورد عليه بأنّ الأحكام من الاعتباريّات لاالواقعيّات، فاجتماع الحكمين المتضادّين في الاعتباريّات لااستحالة فيه، و قياسها بالأعراض ليس في محلّه؛ لأنّ

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٤٥ـ٤٦.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٤٥.

الأعراض من الواقعيّات.

و عليه فاجتماع الضدّين في الأحكام لااستحالة فيه ذاتاً، و إنّما الإشكال في مقام الإثبات؛ فإنّ جعل الضدّين في الأحكام لاداعي له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض هذا مضافاً إلى دعوى استحالة ذلک بالنسبة إلى المبدأ؛ إذ لايمكن اجتماع الإرادة و الكراهة في موضوع واحد. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الموضوع ليس بواحد فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ فإنّ موضوع حكم المتعلّق هو عنوان الخمر أو الصلاة و موضوع الحكم المضادّ هو القطع بهما، و هما عنوانان متغايران.

و لكنّه أيضاً مستحيل لما في مباحث الحجج و الأصول من أنّه جعل حكم رادع عن طريقيّة القطع و كاشفيّته، و قد تقدم أنّه لايعقل لاعلى أن يكون حكماً ظاهرياً لعدم معقوليّة ملاكه في مورد القطع، و لا واقعيّاً للزوم التضادّ و نقض الغرض.(١)

كما يستحيل ذلك بالنسبة إلى المنتهى، أعني مقام الامتثال لما في منتقى الأصول: من أنّه يمتنع امتثال الحكم الزاجر الباعث في عرض واحد؛ لامتناع تحقّق الانزجار و الانبعاث في آنٍ واحد... إلى أن قال: و عليه فأخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم مضادّ لمتعلّقه ممتنع.(٢) فتأمّل.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم مضادّ و إن لم يكن بحسب مقام الجعل ممتنعاً، إلاّ أنّه ممتنع بحسب مقام المبدأ و المنتهى، فافهم.

و أمّا الرابع و هو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصوم مثلاً فلا إشكال في إمكانه، كما لا يخفى.

---

(١) مباحث الحجج و الأصول ١: ٩٩.

(٢) منتقى الأصول ٤: ٩٢.

ثم لايخفى عليك أنّ الظاهر من الكفاية هو صحّة أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أُخرى من نفس الحكم أو من مثله أو ضدّه، و يجوز حينئذٍ أخذ القطع بحكم إنشائيّ محض في موضوع حكم فعليّ من دون فرق بين أن يكون الحكم الفعلي هو نفس الحكم الإنشائيّ الواصل إلى مرتبة الفعلية أو يكون مثله أو ضدّه أو مخالفه.

و قدمرّ الكلام في مراتب الحكم في الجهة الثالثة من هذه الرسالة، و قلنا بأنّ مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الأحكام؛ لأنّها ممّا يقتضي الحكم، و ليس بحكم، و مرتبة التنجيز ليست من مراتب الحكم؛ لأنّ الحكم لايتغيّر و لايتبدّل بتعلّق العلم. نعم صحّة العقوبة مترتّبة على العلم.

فانحصرت مراتب الحكم: في الإنشاء لأن يعمل به بعد تحقّق موضوعه في الآتي، و هو الفعليّ من قبل المولى، و هو الإنشاء بداعى جعل الداعي بنحو القضيّة الحقيقيّة، و في الفعلي و هو الإنشاء بداعي جعل الداعي مع تحقّق موضوعه. و العلم به قبل تحقّق موضوعه لايوجب الفعليّة، بل هو علم بالحكم الإنشائي، و العلم به بعد تحقّق موضوعه لاينفكّ عن الفعليّة. و على كلا التقديرين لايصحّ جعل العلم بالحكم الإنشائي موضوعاً لمرتبة الفعليّة من نفس الحكم، مثلاً العلم بقوله عزّوجلّ ﴿و لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ قبل تحقّق الاستطاعة علم بالحكم الإنشائي، و لا يصلح لأن يترتب عليه الحكم، و إلاّ لزم الخلف في اعتبار الاستطاعة كما لايخفى، و بعد تحقّق الاستطاعة علم بالحكم الفعلي. و العلم في الصورة الأولى لايوجب فعليّة الحكم بعد ما فرض من عدم تحقّق الاستطاعة. و العلم في الصورة الثانية لاينفكّ عن الفعلية.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية على مختاره أيضاً؛ فإنّ العلم بالحكم الاقتضائي لايوجب الفعليّة، بل هو علم بالحكم الاقتضائي، و العلم بالحكم الإنشائي قبل تحقّق موضوعه أيضاً لايوجب فعليّة الحكم و إلاّ لزم الخلف في اعتبار الموضوع، و بعد

تحقّق الموضوع لاينفكّ عن الفعليّة، فلا يصحّ جعل العلم بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أُخرى من نفس الحكم سواء قلنا بالمراتب أو لم تقل.

نعم يجوز أن يجعل الشارع العلم بمرتبة من الحكم موضوعاً للحكم الفعلي المماثل أو المضادّ أو المخالف، فإنّه تابع لجعل الشارع كما لايخفى.

و العجب ممّا في مصباح الأصول حيث قال: ما ذكره صاحب الكفايه صحيح على مسلكه من أنّ للحكم مراتب أربع الاقتضاء و الإنشاء و الفعليّة و التنجّز؛ إذ لا محذور في أخذ القطع بحكم إنشائي محض في موضوع حكم فعلي، بلافرق بين أن يكون الحكم الفعلي هو نفس الحكم الإنشائي الواصل إلى مرتبة الفعليّة أو يكون مثله أو ضدّه، و لايتصوّر مانع من أن يقول المولى: إذا قطعت بأنّ الشيّ الفلاني واجب بالوجوب الإنشائيّ المحض وجب عليك ذلك الشيئ فعلاً أو حرم عليك فعلاً[١].

لما عرفت من أنّ الموضوع إن لم يتحقّق في المقطوع الإنشائي لايترتّب عليه نفس الحكم، وإلاّ لزم الخلف في اعتبارالموضوع، و إن تحقّق الموضوع لاينفكّ العلم به عن الفعليّة، فلاحاجة إلى ترتّب الفعليّة عليه، فلا تغفل.

و المثال المذكور أيضاً كذلك، فإنّ الشيّ الفلاني يجب على من يكون كذا و كذا، و العلم بالحكم الإنشائي إمّا قبل أن يكون كذا و كذا أو بعده، فيجئ فيه الكلام المذكور كما لايخفى.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أُخرى من نفسه غير معقول، و أمّا أخذ مرتبة من الحكم في مثله أو ضدّه ممكن؛ لإمكان أن يكون الإنشاء بداعي جعل الداعي المقطوع به منوطاً شرعاً بأمر هو غير حاصل، و لذلك لم يبلغ إلى مرتبة الفعليّة، و لذا يجتمع مع الحكم الفعلي المماثل أو المضادّ له فعلاً، فإنّ

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٤٦.

المفروض أنّ مجرّد القطع بالإنشاء المزبور سبب تامّ لأحدهما شرعاً فلا يلزم من ترتّب المماثل أو المضادّ اجتماع المثلين أو اجتماع الضدّين لا في الجعل و لا في المبدأ و لا في المنتهى.[1]

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٤.

الخلاصة:

الجهة السادسة: في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه، أو مثله، أو ضدّه أو مخالفه وعدمه.

أمّا الأوّل فقد يقال إنّه لا يكاد يمكن للزوم الدور، إذ القطع المتعلّق بحكم يكون طريقاً إليه، ومعنى كونه طريقاً إلى الحكم هو فعليّة الحكم مع قطع النظر عن تعلّق القطع به، ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوع نفسه هو عدم كون الحكم فعليّاً إلاّ بعد تعلّق القطع به، إذ فعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه، فيلزم توقّف فعليّة الحكم على القطع به مع أنّ شأن طريقيّة القطع يقتضي فعليّة الحكم في رتبة سابقة عليه، وهذا هو الدور.

أورد عليه بأنّ الدور لازم لو كان القطع مأخوذاً لحكم نفسه على نحو الجزئيّة، بمعنى أنّ القطع مع نفس الواقع أعني الحكم الشرعيّ الخارجي موضوع لحكم نفسه، فالقطع حينئذٍ يتوقّف على وجود الحكم، ولو توقّف الحكم على القطع لزم الدور.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فإنّه لا يلزم الدور، لأنّ ما هو الموضوع هو القطع، سواء طابق للواقع أو لم يطابق. لأنّ الإصابة وعدمها خارجتان من وجود الموضوع، وعليه فلا يتوقّف حصول القطع على الواقع، المقطوع به. وإن توقف على المقطوع بالذات أعني الصورة الذهنيّة من الحكم. وأمّا المقطوع بالعرض الذي هو مقطوع به في الخارج فلا يتوقّف القطع على وجوده فلا يلزم الدور.

وبالجملة أنّ التوقّف من طرف واحد، إذ الحكم متوقّف على القطع بالحكم، ولكن القطع بالحكم لا يتوقّف على الحكم الخارجي، ومن المعلوم أنّ التوقف من

طرف واحد لايلزم الدور.

وأجيب عنه بأنّ الدور وإن سلّم انتفائه فيا إذا كان القطع تمام الموضوع، ولكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه الخلف، وهو محال، لأنّ فرض تعليق وجوب طبيعيّ الصلاة، على العلم بوجوب طبيعيّ الصلاة مثلاً يساوي فرض عدم الوجوب لطبيعيّ الصلاة وفرض نفس القيد وهو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلّق الوجوب لطبيعيّ الصلاة ومن المعلوم أنّ فرض تعلق الوجوب لطبيعيّ الصلاة خلف في فرض عدم الوجوب لطبيعي الصلوة عند تعليق وجوب الطبيعيّ من الصلاة على العلم بوجوبه.

وعليه فجعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضيّة الحقيقيّة حتّى يصير الحكم فعليّاً بفعليّة موضوعه يستلزم الخلف.

وجعل الوجوب واقعاً على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، من باب الاتّفاق، لا بنحو القضيّة الحقيقيّة، بحيث لا يكون وجوب واقعاً قبل حصول القطع به، فلا يلزم منه محذور الخلف.

ولكنّه يشكل مضافاً إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب، وهو خلاف المذهب من جهة أنّ جعل الحكم بعثاً وزجراً لجعل الداعي، ومع فرض علم المكلّف بالحكم لا يفيد الجعل أثراً في ذلك وهو لغو.

فتحصّل أنّ أخذ القطع في موضوع نفس الحكم محال، إمّا من جهة الدور، أو من جهة الخلف، أو من جهة اللغويّة.

فموضوع الحكم لا يكون مقيّداً بالعلم به، ولا بالجهل به، بل هومطلق ومحفوظ في جميع الحالات بالبرهان، لا بالمقدّمات. فإنّها تجري فيا إذا أمكن التقييد. وقد عرفت عدم إمكان التقييد في مثل المقام، ثمّ إنّ محذور الدور لا يختصّ بالتقييد، بل هو لازم فيا إذا قلنا بنتيجة التقييد، إذ مرجعها إلى اختصاص الحكم بالعالم به، ومعناه

توقّف الحكم على العلم به مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، وهو دور.

ودعوى أنّ الإهمال الثبوتيّ لا يعقل، فلابدّ إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد. فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الأحكام، إمّا يكون محفوظاً في كلتي حالتي الجهل والعلم. فلابدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط، فلابدّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلي متكفّلاً لبيان ذلك، فلابدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتمّم الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون من دليل آخر. وقد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، ولكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، وقد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً.

مندفعة بأنّ الانقسامات اللاحقة على ضربين أحدهما ما لا يمكن تقييد الأدلّة به، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم، فإنّه غير معقول لا بالتقييد اللحاظي ولا بنتيجة التقييد، فإنّ حاصل التقييد ونتيجته أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، وهذا دور.

وحاصله توقّف الحكم على العلم به، وهو متوقّف على وجود الحكم، وهذا الامتناع لا يرتفع لا بالتقييد اللحاظي ولا بنتيجة التقييد.

وعدم الإعادة في موضع الجهر والإخفات، أو القصر والإتمام، لا يستلزم إختصاص الحكم بالعالم، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة تقبّل مصداق الجهر مكان الإخفات، أو من جهة التخفيف، أو من جهة عدم قابليّة المحلّ، للقضاء والاعادة بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة.

وأمّا الثاني أي أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل، فقد يقال إنّ ذلك غير ممكن. وبيان ذلك أنّه إذا قيل «إن قطعت بحرمة الخمر حرّمت عليك الخمر بحرمة أخرى»، فإن قلنا بتعدّد الحكمين في موضوع واحد فهو مستحيل، لأنّ الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أنّ اجتماع الأعراض في الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك الأحكام التي نزلت منزلتها.

وإن لم نقل بتعدّد، بل قلنا بالتأكّد، ففيه أنّ التحريك التنزيليّ المُنتزع عن الإنشاء بداعي جعل الداعي وإن كان يصحّ اعتبار الشدّة والضعف فيه، لكن ليس ذلك بنحو الحركة والاشتداد، بداهة أنّ الإنشائين الصادرين لجعل الداعي ليس بينهما اتّصال في الوجود الوحداني كي يجري فيها الحركة والاشتداد، وإن كان يختلف حمل الطبيعة على أفراد التحريك التنزيلي بالشدّة والضعف فيقال إنّ وجوب الصلاة أشدّ وأقوى من وجوب غيرها.

ولو فرض فيما نحن فيه، تأكّد الداعي، وتأكّد الإرادة، وصدور التحريك المنزل منزلة التحريك الشديد، وسقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكاً، كان خلفاً، وإلاّ لكان من اجتماع المثلين.

ودعوى إمكان انتزاع البعث الأكيد عقلاً من مجموع الإنشائين، فلا يلزم الخلف ولا اجتماع المثلين غير صحيحة، لأنّ خارجيّة الأمر الانتزاعي بخارجيّة منشأ انتزاعه، ومجموع الإنشائين واحد بالاعتبار لا بالحقيقة، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقة حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعا.

ويمكن الجواب، أمّا عن الأوّل، بأنّا لا نسلّم كون الأحكام، كالأعراض، فإنّ الأعراض من الواقعيات، والأحكام من الاعتباريّات.

فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم من أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل محذور اجتماع مثلين بعد كونهما من الاعتباريّات الّتي تكون خفيفة

المـؤونة، وإن كان الكلام بلحاظ مبادئ الحكم من الإرادة والكراهة، ففيه أنّ تـعدّد المصلحة لا يوجب تعدّد الإرادة المستقلّة في الداعويّة، بل يصير منشأً لحصول إرادة أكيدة، والإرادة الأكيدة توجب إنشاء البعث المـؤكّد، أو توجب الإنشـائين اللـذين يفيدان تأكّد البعث.

وإن كان الكلام بحسب المنتهى أعني مـقام الامـتثال، امـتنع تحـقّق داعـيين مستقلّين، نحو فعل واحد لعدم قابليّة المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّـد الداعـي، والحكم، كما يشهد له تأكّد الداعي والحكم في مجمع العنوانين، كقولهم «أكرم العـالم وأكرم الهاشمي»، ولذا لم يقل أحد في المجمع بلزوم الأكرامين، ولم يـذهب أحـد إلى خروج المورد عن كلا الحكـين بدعوى استلزام اجتماع المثلين.

وأمّا الجواب عن الثاني، بأنّ التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع، سواء كان من قبيل العموم من وجه، أو العموم المطلق، وتوجّه الطلبين الى مورد الاجتماع يوجب تأكّد الحكم والطلب، ولا يلزم في التـأكّـد إمكـان الحـركة والاشتداد، بل يكفيه تراكم الطلب، بل لا يلزم في التاكّد شدة الطلب، بل تعدّد الطلبين يفيد في مورد الاجتماع تأكّد الطلب وهو يوجب تأكّد الداعي، كما هو كاشف عن تأكّد الإرادة.

فتحصّل أنّ اجتماع المثلين مع التزام التأكّـد في المـبدأ، أو المـنتهى، لا يكـون مستحيلاً، بل المستحيل، هو التزام التعدّد بنحو الاستقلال.

وعليه فأخذ القطع لحكم في موضوع حكم آخر مثله ممكـن، ويـرجـع إلى التأكّد، ولا مانع منه، لا في مقام الجعل، ولا في المبدأ، ولا في المنتهى.

وأمّا الثالث وهو أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه، كما إذا قال المـولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.

فقد يقال إنّ ذلك مستحيل لأنّ لازمه هو اجتماع الضـدّين، لأنّ الحـرمة وإن

تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلّا أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجودها، فلزم من ذلك اجتماع الضدين. فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب، كون الصلاة واجبة ولو حين تعلّق القطع بوجوبها، والقطع طريق محض ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، وهذا هو اجتماع الضدّين.

وأجيب عن ذلك بأنّه، لا استحالة في اجتماع الضدّين في الأحكام بعد ما عرفت من كونها من الاعتباريّات، ولا تقاس الأحكام بالأعراض.

نعم يشكل ذلك من جهة مقام الإثبات، فإنّ جعل الضدّين لا داعي له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض.

هذا مضافاً إلى استحالة ذلك بالنسبة إلى مقام الامتثال لامتناع الامتثال في الحكم الزاجر الباعث في عرض واحد لعدم إمكان تحقّق الانزجار والانبعاث في آنٍ واحد، فتأمّل.

وأمّا الرابع وهو أ خذ القطع بحكم في موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل إن قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك الصوم، فلا إشكال في إمكانه.

الجهة السابعة: في أخذ الظنّ في موضوع الحكم ولايذهب عليك أنّ الظنّ إن أخذ في موضوع نفسه فهو غير ممكن؛ لما مرّ في القطع من الدور أو الخلف سواء أُخذ الظنّ على نحو الجزئيّة أو تمام الموضوع و سواء كان الظنّ معتبراً أو غير معتبر.

و إن أُخذ في موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدّق فهو تابع للتعبّد الشرعي، فإن كان الظنّ تمام الموضوع سواء كان معتبراً أو غير معتبر ترتّب عليه الحكم؛ لتحقّق الموضوع على المفروض، و إن كان الظنّ جزء الموضوع و الآخر هو الواقع و كان الظنّ معتبراً بالتعبّد الشرعي ترتّب عليه الحكم أيضاً؛ لتحقّق جزء الموضوع بالوجدان و هو الظنّ وتحقّق الواقع بالتعبد بالظنّ، و إن لم يكن الظنّ معتبراً فلا يترتّب عليه الحكم إلاّ إذا أحرز الواقع بأمارة أو أصل.

و إن أُخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم مضادّ و كان الظنّ معتبراً فلا يمكن أن يترتّب عليه الحكم المضادّ؛ لعدم إمكان اجتماع الانبعاث نحو عمل مع الانزجار عنه في مقام الامتثال، كما لايمكن اجتماع الإرادة و الكراهة بالنسبة إلى عمل واحد، بحسب المبادي و يتبع استحالة مقام الامتثال أو المبادئ لم يتعلّق الجعل بهما من المولى الحكيم.

أللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الإشكال وارد فيما إذا أُخذ الظنّ جزء الموضوع بأن يجعل الموضوع هو الظنّ بالخمريّة مع كونه خمراً في الواقع، فإنّه حينئذٍ لايمكن أن يكون حكم الخمر الحرمة و حكم المظنون الخمريّة الحلّيّة أو حرمة أُخرى؛ لعدم إمكان تعلّق حكمين مشتملين على مصلحتين أو مصلحة ومفسدة إحداهما تتعلّق بالطبيعة و الثانية بالطبيعة المقيّدة، هذا بخلاف ما إذا كان الظنّ تمام الموضوع، فإنّ عنوان الخمر

حينئذٍ غير عنوان الظنّ المضاف إلى الخمر بجعل الإضافة جزء الموضوع و المضاف إليه خارجاً بأن يجعل الظنّ تمام الموضوع، فإنّ بينهما عموماً من وجه لتصادقهما في صورة الإصابة و تفارقهما في صورتي حصول الظنّ به مع عدم كونه خمراً في الواقع و في عدم حصول الظنّ مع كونه خمراً في الواقع.

و الأحكام أيضاً متعلّقة بالعناوين لابالخارج، و مع اختلاف متعلّقها لايلزم اجتماع المثلين و لاالضدّين و لاالمصلحة و المفسدة في موضوع واحد، و لايمتنع انقداح الإرادة بأحدهما و الكراهة في الآخر و إن تصادقا في بعض المصاديق و يصير ذا مفسدة و مصلحة باعتبار العنوانين، و أمّا الإشكال بأنّه أمر بالمحال فيدفعه بأنّ كلّ واحد منهما في نفسه ممكن، فهو ليس كالأمر بالطيران إلى السماء كي يقال إنّه ممتنع.

نعم قد يتّفق عدم إمكان امتثالهما في صورة التصادق على واحد، لكنّه حينئذٍ مثل باب التزاحم، فيجب الأخذ بالأهمّ، و مع عدمه فالتخيير[1].

و لكن لايخفى عليك أنّ ذلك لايناسب أخذ الظنّ بنحو الكشف عن الواقع، بل يناسب أخذ الظنّ على نحو الوصفيّة، و هو كماترى؛ إذ ليس ذلك محلّ الكلام و مع كون الظنّ مأخوذاً بنحو الكشف فالموضوع هو الواقع و معه فالإشكال باقٍ.

و كيف كان فهذا واضح فيما إذا كان الظنّ المأخوذ في موضوع حكم المضادّ معتبراً. و أمّا إذا لم يكن كذلك فقد ذهب في الكفاية إلى إمكانه؛ بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر في حكم الشك، فتكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدّين، و إلاّ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري في جميع موارد الجهل بالواقع.

أُورد عليه في مصباح الأُصول بأنّ ذلک لاربط له بالمقام؛ إذ ليس الكلام في

---

(١) تنقيح الأُصول ٣: ٥٦ ـ ٥٧.

إمكان جعل الحكم الظاهري و عدمه، بل البحث إنّما هو في الحكم الواقعي من حيث إنّه يمكن أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم (واقعيّ) آخر يضادهٌ أم لا،كما هوالحال في القطع، فإنّ الكلام فيه كان في إمكان أخذه في موضوع حكم (واقعيّ) مضادّ لمتعلّقه باعتبار الحكم الواقعي؛ إذ لا يتصوّر فيه حكم ظاهريّ.

والصحيح أنّ أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم آخر مضادّ له غير ممكن و إن كان الظنّ غير معتبر، و ذلک لأنّ إطلاق الحكم الذي تعلّق به الظنّ يشمل صورة الظنّ به، فلا يمكن أن يجتمع مع ضدّه المترتّب على الظنّ بالحكم.

وتوهّم أنّه يحتمل أن يكون الظنّ مخالفاً للواقع، فلا يكون هناک إلاّ حكم واحد و هو ما أخذ الظنّ في موضوعه مدفوع بأنّه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقته للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضاً محال كما هو ظاهر[1].

و يمكن أن يقال: إنّ وجه الاستحالة حيث كان استحالة اجتماع الانبعاث و الانزجار بالنسبة إلى فعل واحد بحسب المنتهى أو استحالة اجتماع الإرادة و الكراهة بالنسبة إلى فعل واحد بحسب المبادئ أمكن القول بعدم استحالة أخذ الظنّ غير المعتبر في موضوع حكم آخر مضادّله؛ إذ مع عدم اعتبار الظنّ لاحكم فعليّ للمظنون، وعليه فلا يلزم اجتماع الإرادة و الكراهة، و لااجتماع الانبعاث و الانزجار، بحسب المبادئ أو المنتهى. و اجتماع الضدّين في مقام الجعل مع عدم لزوم استحالة في المبادئ أو مقام الامتثال ليس بمحال؛ لما عرفت من أنّ الأحكام من الاعتباريّات لاالواقعيّات، و الاستحالة في مقام الجعل إنّما يكون باعتبار المبادئ أو مقام الامتثال، و المفروض عدم اجتماعها بحسبها.

و دعوى كفاية احتمال المطابقة في الاستحالة مع عدم اعتبار الظنّ و فعليّة

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٤٩ـ٥٠.

الحكم.

مندفعة بأنّ مع الاحتمال المذكور لافعليّة للحكم، فلا تأثير للواقع مع عدم وصوله بالطريق المعتبر، كما لا يخفى.

و إن أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم يماثله فهو ممكن بنحو التأكيد كمامرّ في القطع؛ لأنّ توجّه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكّد الطلب، و هو كاشف عن تأكّد المبادئ من الإرادة و المحال هو اجتماع الإرادتين المستقلّتين. و المفروض هو الكشف عن تأكّد الإرادة كما في جميع موارد اجتماع العامّين من وجه أو العام و الخاص المطلق المحكومين بحكمين متماثلين.

و لافرق في ذلك بين أنّ النسبه بين ثبوت الواقع و الظنّ به عموم من وجه أو عموم و خصوص مطلق.

كما لافرق فيه بين أن يكون الظنّ معتبراً أو غير معتبر. نعم الظنّ غير المعتبر لاتأثير له بالنسبة إلى الحكم؛ لعدم اعتباره، فلا إشكال في أخذه في موضوع الحكم المماثل، كما لايخفى.

هذا مضافاً إلى أنّه بناء على اختلاف مراتب الحكم يمكن أن يكون الإنشاء بداعي جعل الداعيّ المظنون به منوطاً شرعاً بأمر غير حاصل، فلايبلغ إلى مرتبة الفعليّة و إن كان الظنّ به معتبراً، بخلاف الحكم الفعلي المماثل، فإنّ مجرّد الظنّ بالإنشاء المزبور سبب تامّ لفعليّته، و عليه فلايلزم من ذلك اجتماع المثلين.

نعم بناء على عدم اختلاف المراتب لامرتبة للحكم حتّى يكون الظنّ بمرتبة منه موضوعاً لمثله

فتحصّل إلى حدّ الآن: أنّ أخذ الظنّ بمرتبة من مراتب الحكم لايمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم؛للزوم الدور أو الخلف.

و هكذا لايمكن أن يكون الظنّ المعتبر موضوعاً بالنسبة إلى الحكم المضادّ؛ لما

عرفت من استلزام ذلک اجتماع الانبعاث و الانزجار بالنسبة إلى عمل واحد أو اجتماع الإرادة و الكراهة بالنسبة إلى عمل واحد بعد كون الظنّ مأخوذاً على وجه الطريقيّة، لا الوصفيّة. هذا مضافاً إلى استلزام ذلک أن يكون الحكم المضادّ رادعاً عن طريقيّة الظنّ، و لكنّه محلّ تأمّل، فإنّ الممنوع هو ردع القطع عن طريقيّته فإنّ الطريقيّة ذاتيّة له دون الظنّ، فإنّ الطريقيّة ليست ذاتية له؛ لاحتمال الخلاف معه؛ كما لايخفى.

نعم يمكن أن يكون الظنّ بمرتبة من مراتب الحكم مأخوذاً في الحكم المخالف، فإنّه تابع للجعل الشرعي، كما يمكن أن يكون مأخوذاً كذلک في الحكم المماثل؛ لعدم استلزام اجتماع المثلين بل غايته هو التأكيد.

الخلاصة:

الجهة السابعة: في أخذ الظنّ في موضوع الحكم، ولا يذهب عليك أنّ أخذ الظنّ في موضوع نفسه فهو غير ممكن لما مرّ في القطع من الدور أو الخلف، سواء أخذ الظنّ على نحو الجزئيّة أو تمام الموضوع وسواء كان الظنّ معتبراً أو لم يكن.

وهكذا، لا يمكن أخذ الظنّ المعتبر بحكم في موضوع حكم مضادّ لعدم إمكان اجتماع الانبعاث، نحو عمل مع الانزجار عنه في مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإرادة والكراهة، بالنسبة إلى عمل واحد بحسب المبادي، ويتبع عدم إمكان الاجتماع بحسب مقام الامتثال والمبادي لم يتعلّق الجعل بالحكمين من المولى الحكيم. نعم لو لم يكن الظنّ المأخوذ معتبراً فقد يقال أمكن أخذه بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر في حكم الشكّ، ومعه تكون مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ، في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدّين، وإلاّ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ في جميع موارد الجهل بالواقع.

أُورد عليه، بأنّ الكلام ليس في إمكان جعل الحكم الظاهريّ وعدمه، بل الكلام في إمكان جعل الحكم الواقعيّ من حيث إنّه يمكن أخذ الظنّ بحكمه في موضوع حكم واقعيّ آخر يضادّه أم لا. والصحيح أن يقال: إنّ أخذ الظنّ في موضوع حكم آخر مضادّ له غير ممكن وإن كان الظنّ غير معتبر، والوجه في ذلك ما مرّ في القطع من أنّ إطلاق الحكم الّذي تعلّق به الظنّ يشمل صورة الظنّ به، فلا يجتمع مع ضدّه المترتّب على الظنّ بالحكم حسب الفرض.

وتوهّم أنّ الظنّ يحتمل أن يكون مخالفاً للواقع، ومعه لا يكون إلّا حكم واحد

وهو ما أخذ الظنّ في موضوعه.

مدفوع بأنّه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقة الظنّ للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضاً محال.

ولكنّ التحقيق هو إمكان الأخذ، لأنّ مع عدم اعتبار الظنّ لا يكون في الواقع حكم فعليّ، ومع عدم فعليّة المظنون لا يجتمع الإرادة والكراهة، ولا الانبعاث والانزجار بحسب المبادي والمنتهي، فلا وجه لدعوى الاستحالة وأمّا اجتماع الضدّين في مقام الجعل فقد عرفت أنّه ليس بمحال، لأنّ الأحكام في نفسها من الاعتباريّات والاستحالة فيها باعتبار المبادي والمنتهى. والمفروض عدم اجتماع الإرادة والكراهة، ولا الانبعاث والانزجار بحسبهما.

ثمّ إنّ أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم يماثله ممكن ويفيد التأكيد كما مرّ في القطع وهكذا يمكن أخذ الظنّ في موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاة، يجب عليك التصدّق، وهو تابع للتعبّد الشرعيّ في كون الظنّ تمام الموضوع، أو جزئه.

الجهة الثامنة: في وجوب موافقة القطع التزاماً. و المراد من الالتزام هو الالتزام القلبيّ بالوجوب أو الحرمه المعبّر عنه بعقد القلب أو الخضوع القلبي للحكم بحيث يكون كلّ حكم على تقدير ثبوته منحلّاً إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان أو حرمته بحسب العمل في الخارج، و ثانيهما هو وجوب الخضوع القلبي و الالتزام بالعمل به في الجنان.

ثمّ إنّ عقد القلب أو الخضوع القلبيّ المذكور من الأفعال الاختياريّة القلبيّة و هو أمر وراء العلم و اليقين؛ لجواز تفكيكهما عنه، و لذلك كان بعض الكفّار عالمين بالمبدأ أو النبّوة و لم يكونوا مؤمنين بهما مع أنّهم مكلّفون بالايمان. و من المعلوم أنّ التكليف شاهد على أنّ الايمان و هو عقد القلب على ما علمه أمر اختياريّ. و هكذا عقوبتهم على عدم الايمان و الاستكبار شاهد على اختيارية الايمان و الكفر أو الاستكبار.

و الذي يترتّب قهراً على مقدّمات الاستدلال و البرهان هو نتيجة البرهان و هو العلم لاعقد القلب أو الخضوع القلبي، بل هو أمر اختياريّ يترتّب أو لايترتّب بالاختيار و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأُصول حيث قال: إنّ التسليم القلبي و الانقياد الجناني و الاعتقاد الجزمي لأمرٍ من الأُمور لاتحصل بالإرادة و الاختيار من دون حصول مقدّماتها و مباديها، و لو فرضنا حصول عللها و أسبابها يمتنع تخلّف الالتزام و الانقياد القلبي عند حصول مباديها و يمتنع الاعتقاد بأضدادها، فتخلّفها عن المبادئ ممتنع، كما أنّ حصولها بدونها أيضاً ممتنع... إلى أن قال: فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال و وحدته لايمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده

و عدم وحدته، و من قام عنده البرهان الرياضي على أنّ زوايا المثلّث مساوية لقائمتين يمتنع مع وجود هذه المبادئ عقد القلب على عدم التساوي، فكما لايمكن الالتزام على ضدّ أمر تكوينيّ مقطوع به، فكذلك لايمكن عقد القلب على ضدّ أمر تشريعيّ ثبت بالدليل القطعي.

نعم لا مانع من إنكاره ظاهراً و جحده لساناً، لا جناناً و اعتقاداً، و إليه يشير قوله عزّوجلّ: ﴿و جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً و علوّاً﴾[1].

و ما يقال من أنّ الكفر الجحوديّ يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل في نفسه فاسد جداً.[2]

و ذلک؛ لأنّ ما لايكون اختيارياً هو العلم لاعقد القلب، فمن قام البرهان عنده على أنّ زوايا المثلّث مساوية لقائمتين لاينفكّ ذلک عن العلم بأنّ زوايا المثلّث كذلک، فهو مع هذا العلم إمّا يبني عليه في أموره و إمّا لايبني عليه، و على الأوّل هو يعقد القلب عليه و يخضع، و على الثاني لايفعل ذلک، و كلّ منهما يقع بالاختيار؛ و لذلک قد نرى بعض الأطبّاء أنّه مع علمه بضرر بعض الاشياء كالخمر أو التتن و نحوهما لايعقد قلبه عليه و يعمل على خلافه و يكون مبتلى بالأمور المذكورة، و هكذا نرى بعض الناس مع علمه بأنّ الميّت لايضرّ بالإنسان لايخضع لذلک العلم و يفرّ عنه و يخاف منه، وليس ذلک إلاّ لأنّه لايخضع قلبه بعلمه. و عليه فالمراد من الكفر الجحوديّ هو عدم الالتزام القلبي و عدم خضوعه لعلمه كما لايخفى.

و الحاصل: أنّ الكلام في أنّ القطع بالتكليف كما يقتضي وجوب الموافقة العمليّة هل يقتضي وجوب الالتزام القلبي و خضوعه على العمل به في الفروعات كالأصول

---

(١) نمل: ١٤.

(٢) تهذيب الأصول ٢: ٤٥ـ ٤٦.

الاعتقاديّة أو لا يقتضي؟

و الحقّ: أنّه لادليل على الاقتضاء المذكور؛ إذ الامتثال في الأحكام حاصل بالإتيان و لو مع عدم الالتزام القلبي به، و الواجب هو الامتثال، و لا دليل على أزيد منه، و يشهد له حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين على فرض مخالفة التكليف عملاً و التزاماً و عدم استحقاقه للعقوبة مع العمل بلا التزام، و استحقاقه لمثوبة واحدة مع العمل و الالتزام.(١)

لايقال إنّ ما دلّ على لزوم تصديق النبيّ صلى الله عليه وآله فيما جاء به يقتضي وجوب الموافقة الالتزاميّة أيضاً؛ إذ تصديق النبيّ لاينفكّ عن البناء القلبي على موافقته.

لأنّا نقول: إنّ غاية ما يقتضيه تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما جاء به هو تصديقه في أنّ ما جاء به وأخبر به هو واجب من قبل اللّه تعالى، و هذا المعنى يجتمع مع عدم البناء و الالتزام القلبي على العمل به.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره من لزوم التسليم القلبي في تحقّق الايمان(٢).

و ذلك؛ لأنّ التسليم المذكور هو عين الإيمان، و الذي يبحث عنه هو الالتزام القلبي على العمل به، فلا تغفل.

ثمّ إنّه يكفي في اختياريّة الالتزام القلبي و خضوعه تمكّنه من عدمه، كما يكشف عنه عدم الالتزام العملي و لايتوقّف ذلك على التمكّن من الالتزام القلبي بضدّه، مثلاً إذا قامت الحجّة عند المكلّف على نجاسة شيٍ كالغسالة يكفي في اختياريّة الالتزام القلبي عليه تمكّنه من عدم الالتزام، و لايتوقّف ذلك على تمكّنه من الالتزام بطهارته

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٤٩.

(٢) اصول الفقه ٣: ٤٣٤.

حتّى يقال يمتنع أن يعقد القلب على خلاف النجاسة، فتدبّر جيّداً و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأُصول، فراجع.[١]

ثمّ إنّ ما ذكروه من الثمرة من أنّ وجوب الالتزام القلبيّ المذكور على تـقدير ثبوته ينافي جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين و في أطراف العلم الإجمالي منظور فيه ـ كما في مصباح الأصول ـ من جهة أنّ المراد من وجوب الموافقة الالتزامية إن كان هو وجوب الالتزام بما هو الواقع عـلى الإجـمال فـلاينافي ذلك جريان الأصل في الموارد المذكورة؛ إذ مفاد الأُصول أحكام ظاهريّة و وظائف عمليّة عند الجهل بالواقع، و لامنافاة بينها و بين الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، فإذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة فلا مـنافاة بـين الالتزام بـالإباحة الظـاهريّة للأصل و الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، و كـذا الحال في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي فإنّه لامنافاة بين الالتزام بنجاسة الإناءين ظاهراً و الاجتناب عنهما للاستصحاب مع الالتزام بطهارة أحـدهما واقـعاً إجمالاً.

وإن كان المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه و شخصه فهو ساقط؛ لعدم القدرة عليه في الموارد المذكورة، لعدم معرفته شخص التكليف حتّى يلتزم به، و بعد سقوطه لا مانع من جريان الأصل.

وإن كان المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير فهو معلوم البطلان؛ إذ كلّ تكليف يقتضي الالتزام به، لا الالتزام به أو بضدّه على نحو التخيير.

مضافاً إلى أنّ الالتزام بالوجوب مع عدم العلم به أو الالتزام بالحرمة مع عدم

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٤٦ـ ٤٧.

العلم بها تشريع محرّم.

فتحصّل: أنّه لا مانع من جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين و في أطراف العلم الإجمالي من ناحية وجوب الموافقة الالتزاميّة.[1]

(١) مصباح الأصول ٣/: ٥١ـ٥٣.

الخلاصة:

الجهة الثامنة: في وجوب موافقة القطع بحسب الالتزام القلبيّ المعبّر عنه بعقد القلب على ماعلمه والخضوع القلبي له، بحيث يكون كلّ حكم علم به على تقدير ثبوته منحلاً إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان، أو الاجتناب عنه، بحسب الخارج، وثانيهما، هو وجوب الخضوع القلبي، والالتزام بالعمل به في الجنان.

ثمّ إنّ عقد القلب والخضوع القلبي من الأفعال الاختياريّة القلبيّة وراء نفس العلم واليقين، لجواز تفكيكهما عن العلم، ولذلك كان بعض الكفّار غير مؤمنين في عين كونهم عالمين بالمبدأ والمعاد ومع ذلك كانوا مكلّفين بالايمان، وهو شاهد على أنّ الايمان وهو عقد القلب على ما كانوا عالمين به، أمر اختياريّ.

وأيضاً يعتضد ذلك بالوعيد بالعقوبة عند التخلّف عن الايمان ومقدّمات البرهان، لا تفيد إلّا العلم، وهو قهريّ. وأما عقد القلب، فهو لا يكون قهريّاً، بل يحتاج إلى إرادة العالم.

ودعوى أنّ التسليم القلبي لا يحصل بالإرادة والاختيار، فمن قام عنده البرهان على شيء، لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده.

مندفعة بأنّ ما لا يكون اختياريّاً هو العلم لا عقد القلب.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم، أنّه لا دليل على وجوب الالتزام القلبيّ بالنسبة إلى الاحكام المعلومة، إذ الامتثال في الأحكام المعلومة حاصل بالإتيان بها أو الاجتناب عنها في الخارج، ولو مع عدم الالتزام القلبيّ بها والواجب هو الإتيان بها، أو الاجتناب عنها في الخارج، ولا دليل على أزيد منه.

والشاهد لذلك حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين لو خالف ولم يمتثل.

لا يقال يكفي في ذلك وجوب تصديق النبيّ ﷺ فيا جاء به، فـإنّه يـقتضي وجوب الموافقة الالتزاميّة، إذ تصديق النبي، ﷺ لا ينفكّ عن البـناء القـلبي عـلى موافقته.

لأنّا نقول إنّ غاية ما يستفاد من وجوب تصديق النـبي ﷺ هـو وجـوب تصديقه في «أنّ ما جاء به، وأخبر عنه هو واجب، صادر من قبل الله تعالى»، وهذا المعنى لا يرتبط بالالتزام القلبيّ على العمل بما علمه من الأحكام.

ثمّ إنّه على تقدير تسليم ثبوت وجوب الالتزام القلبيّ بالعمل بـالأحكام، لا ينافيه جعل حكم ظاهريّ في مورد الدوران بين المحذورين، أو مورد أطراف المعلوم بالإجمال.

إذ المراد من وجوب الموافقة الالتزامية، إمّا وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال، ولا منافاة بين الإباحة الظاهريّة، للأصل، والالتزام بالحكم الواقعيّ على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة.

أو المراد من وجوب الالتزام، هو وجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه وشخصه، فلا إشكال في سقوط هذا الواجب في مـوارد الدوران بـين المحـذورين، أو أطـراف المعلوم بالاجمال، لعدم إمكان معرفة شخص التكليف، ومع سقوط هذا التكليف فلا مانع من جريان الحكم الظاهريّ، كما لايخفى.

أو المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، ولا كلام في بطلان ذلك، إذ كلّ تكليف يقتضي الالتزام به على تـقدير ثـبوت وجـوب الالتزام، لا الالتزام، به أو بضدّه على نحو التخيير.

فتحصّل أنّه لا مانع من جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، و في موارد العلم الإجمالي من ناحية الموافقة الالتزاميّة.

الجهة التاسعة: في قطع القطّاع و الوسواس و نحوهما. و قدمرّ تفصيل ذلک في الجهة الثالثة. و محصّله: أنّ حکم العقل بالتنجيز و قبح مخالفة التکليف المقطوع و استحقاق العقوبة يکون من باب أنّ المخالفة مع التکليف المعلوم مصداق الهتک للمولى، و هو مصداق للظلم. و هذا الحکم متفرّع على المخالفة مع التکليف المعلوم من حيث هي المخالفة، و لاينافي ذلک أن ينطبق على المخالفة حکم آخر من جهة طروّ عنوان آخر أهمّ يزاحمه کالتحرّز عن الوقوع في کثير من الموارد في خلاف الواقع أو التحرّز عن إطاعة الشيطان المخالف للّه تعالى و سلطته؛ إذ مع طرو العنوان الأهم المذکور لايبقى حکم العقل بالقبح على فعليّته؛ لوجود التزاحم بالأهمّ.

وعليه فلا مانع من أن يحکم الشارع بالمنع عن العمل بالمقطوع المذکور من جهة علمه بطروّ عنوان أهمّ عليه يقتضي الحکم بالمنع. بل کلّ عاقل لايحکم بفعليّة القبح لو التفت إلى طروّ العنوان الأهمّ. نعم من لم يلتفت إليه رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حکم به عقله، و لايمکن ردعه عن ذلک إلّا بتنبيهه إلى طروّ العنوان المذکور أو النهي عن سلوک مقدّمات القطع، و لکن لايکون معذوراً لو قصّر في ذلک، کما لايکون الجاهل المقصّر معذوراً بل لا تنجيز للقطع المذکور؛ لأنّ التنجيز ليس کالکشف أمراً ذاتيّاً قهريّاً للقطع، بل هو حکم العقل. و من المعلوم أنّ العقل يراعي في أحکامه المصالح و المفاسد و المزاحمات، ففي صورة تزاحم مصلحة الإطاعة لله تعالى مع مفسدة مثل تعوّد إطاعة الشيطان و سلطته لاحکم له بالإطاعة بالفعل للتزاحم المذکور.

و ممّا ذکر يظهر ما في کلمات الأعلام في المقام حيث ذهبوا إلى تنجّز التکليف

بالقطع و لو كان حاصلاً ممّا لاينبغي حصوله مادام كونه قاطعاً؛ مستدلاً بأنّ القاطع بالحكم لايمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الأصول العمليّة، لعدم شمولها له[١]، أو مستدلاً بضرورة أنّ العقل يرى تنجّز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله وصحّة مؤاخذة قاطعه على مخالفته و عدم صحّة الاعتذار عنها بأنّه حصل كذلك و عدم[٢] صحّة المؤاخذة مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك و لو مع إلتفاته إلى كيفيّة حصوله.

نعم ربّما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً والمتّبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله في كلّ مورد، فربّما يدلّ على اختصاصه بقسم في مورد و عدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلّة و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحكام و الموضوعات و غيرها من الأمارات.

و بالجملة: القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لايكاد يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد و لا من حيث السبب لاعقلاً و هو واضح و لا شرعاً؛ لما عرفت من أنّه لاتناله يد الجعل نفياً و لا إثباتاً.[٣]

وذلك لما عرفت من أنّ حكم العقل أو العقلاء بالتنجيز أو التعذير ما لم يلتفت إلى طروّ عنوان أهمّ، و إلاّ فلا حكم له بالفعل كما لايخفى.

و عليه فإذا منع الشارع عن ذلك و حصل الالتفات إلى العنوان الأهمّ المزاحم لم يحكم العقل بذلك؛ لوجود عنوان أهمّ مزاحم، بل الكشف الإجمالي أيضاً يكفي في رفع فعليّة الحكم العقلي؛ لاحتمال كون مقطوعه معنوناً بالأهمّ، و هكذا العقلاء لا يحكمون بذلك فيما إذا احتملوا كونه معنوناً بالأهمّ الذي يزاحم حكم المقطوع، بل لو

---

(١) فرائد الأصول :١٣.

(٢) اي أنّ القطع إذا أخطأ كان عذراً في فوات الواقع، ولايصحّ مؤاخذته لأنّه قطع بخلافه.

(٣) الكفاية ٢: ٣١ـ ٣٢.

لم ينكشف إلاّ بعد العمل لم يكن معذوراً عند العقلاء لو كان مقصّراً في ذلك كالجاهل المقصّر لتقصيره في سلوكه بعد كونه منهيّاً عنه.

و لذلک صرّح بعض الأعلام بعدم اعتبار علم الوسواسي في الطهارة و النجاسة و غيرهما و ليس الوجه في ذلک مع أنّ العلم حجّة بذاته عقلاً إلاّ أنّ طروّ العنوان المذكور يوجب تبدّل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر فيكون، الواقع موضوعاً للحكم المقطوع إلاّ في حال كذا و كذا فيعرضه حكم آخر عند كذا و كذا لتبدّل عنوان الواقع المقطوع كما لايخفى.

لايقال: إنّ حجّيّة القطع من ذاتيّاته، فلا يمكن تخلّفها عن القطع و لو عن القطّاع.

لأنّا نقول: بعد تسليم ذلك إنّ حجّيّة القطع و إن كانت ذاتيّة بمعنى أنّه لايحتاج إلى جعل شرعيّ و لكن فعليّتها منوطة بما إذا لم يتعنون المقطوع بعنوان أهمّ مزاحم، و إلاّ فلا يكون القطع منجّزاً و معذّراً و لو في حال قطعه و إن رأى القاطع لزوم متابعة قطعه. كالجاهل المركّب المقصّر فإنّه في حال علمه لايمكن ثبوت أحكام الشكّ له و لكن مع ذلک لايكون قطعه منجّزاً و معذّراً له في مخالفته للواقع بعد فرض كونه مقصّراً مع أنّه بالفرض يكون قاطعاً؛ لما عرفت من أنّه مع تزاحم العنوانين وتقدّم الأهمّ فلا حكم فعلي للعقل للمقطوع بما هو مقطوع.

و ممّا ذكر يظهر ما في الفرائد؛ فإنّ عدم شمول أحكام الشكّ في حال كون القاطع قاطعاً لاينافي عدم المعذّريّة في الجاهل المركّب المقصّر و الوسواسي و القطّاع و نحوهم.

و هكذا يظهر ضعف ما في الكفاية؛ لعدم ثبوت المنجّزيّة و المعذّريّة مع تعنون المقطوع بعنوان أهمّ و عدم صحّة الاعتذار و الاحتجاج بعد كون المقطوع معنوناً بعنوان أهمّ مزاحم.

و لعلّه لذلک حكم عرف العقلاء بعدم معذوريّة الجاهل المركّب و الوكيل الذي اشترى شيئاً بأزيد من قيمته السوقيّة مستنداً إلى قطعه بأنّ الثمن يساوي القيمة السوقيّة مع التفاته بأنّ قطعه غير ناش عن سبب متعارف. و هكذا لا وقع عند عرف العقلاء لقطع غير ذي خبرة في الفنّ، بل يرونه مقصّراً لو عمل بقطعه مع علمه بكونه غير ذى خبرة في الفنّ، و ليس هذه الأُمور إلاّ لعدم تنجيز القطع فيما إذا كان سببه موهوناً أو منهيّاً عنه وقصّر فيه.

و قد انقدح من جميع ما ذكر جواز أن يمنع الشارع عن المنجّزيّة أي اتباع القطع الطريقي فيما إذا كان المقطوع معنوناً بعنوان مزاحم أهمّ كما أنّ الأمر كذلک بالنسبة إلى القطع إذا كان حاصلاً من الوسوسة أو القياس لورود أخبار دالّة على نهي الوسواسي عن العمل بوسواسه أو نهي القياسي عن العمل بالقياس و الاستحسانات، كما أنّ القاطع المقصّر لايكون معذوراً بعد سلوكه طريقاً من الطرق المنهيّة. فالقطع الطريقي إذا كان مع عنوان مزاحم لامنجّز و لا معذّر.

فإذا عرفت ذلک فلا وجه للتفصيل بين جهة المعذوريّة وجهة المنجّزيّة، كما يظهر من نهاية الأفكار حيث قال: ليس حكم العقل بلزوم اتّباع القطع، إلاّ على نحو التنجيز الغير القابل للمنع عنه بشهادة ارتكاز المناقضة الكاشف إنّاً عن كون حكمه بلزوم اتّباع القطع على نحو التنجيز و العلّيّة التامّة نظير كشف التبادر عن ثبوت الوضع؛ إذ المناقضة المزبورة الارتكازيّة ثبوتاً من توابع تنجيزيّة حكم العقل. و على ذلک فمتى حصل القطع يتّبعه حكم العقل التنجيزيّ بوجوب الموافقة سواء كان حصوله من المقدّمات العقليّة النظريّة أو الضروريّة أو الأدلّة السمعيّة و سواء كان القاطع قطّاعاً أو غيره؛ لاستواء الجميع بنظر العقل.

نعم يمكن أن يفرق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلّف في مقدّمات حصول قطعه و بين غيره في جهة معذوريّته عند مخالفة قطعه للواقع؛ بدعوى عدم معذوريّة

من يقصّر في مقدّمات قطعه خصوصاً إذا كان ذلک من جهة الخوض في المقدّمات العقليّة التي نهى عن الخوض فيها.

و لكن مثل هذه الجهة غير مرتبطة بجهة منجّزيّته و علّيّته لحكم العقل بوجوب الحركة على و فقه؛ إذ لا تلازم بين عدم معذوريّة قطعه ذلک عند تخلّفه عن الواقع و بين عدم منجّزيّته في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف و صحّة الردع عن العمل على وفقه... إلى أن قال: ولعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع فيراد من ذلک عدم اعتباره في مقام المعذّرية و لو بملاحظة تقصيره في مقدّمات قطعه من الأوّل الناشئ من جهة قلّة مبالاته و عدم تدبّره الموجب لخروجه بذلک عمّا عليه متعارف الناس من الاستقامةالاعوجاج في السليقة بنحو يحصل له القطع من كلّ شيء ممّا لا يكون مثله سبباً عادياً لحصول الظنّ بل الشكّ لمتعارف الناس، لا عدم اعتباره في مقام المنجزيّة و مرحلة إثبات التكليف و الاشتغال. بل و يمكن أن يحمل عليه أيضاً مقالة الأخباريّين في حكمهم بعدم اعتبار القطع الناشئ من غير الأدلّة السمعيّة... إلى آخره[1].

و ذلک لما عرفت من أنّ حكم العقل بالتنجيز و التعذير ثابت مادام لم يعرض على المقطوع عنوان آخر أهمّ، و مع عروض هذا العنوان لايحكم العقل أو العقلاء بالفعل لا بالتنجيز و لا بالتعذير و إن كان القاطع رأى وظيفته العمل بقطعه ما لم يلتفت إلى عنوان مزاحم أهمّ.

و دعوى ارتكاز المناقضة كماترى؛ لأنّها فرع حكم العقل بالتنجيز و هو أوّل الكلام مع عروض العنوان المذكور، بل يزول حكمه الفعلي بورود الحكم الشرعي لأنّه كاشف عن تعنون المقطوع بعنوان أهمّ.

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٤٣ ـ ٤٤.

و كيف كان فإذا رأى الشارع أو العقلاء أنّ مقطوع قاطع معنون بعنوان مزاحم أهمّ فلم لايجوز له أولهم أن يمنعوه عن الاتّباع و التنجيز مع تعنون المقطوع بعنوان يقتضي ذلک. و من المعلوم أنّ حكم العقل و العقلاء ليس أمراً قهريّاً بل هو بملاحظة المصالح و المفاسد و المزاحمات. نعم إذا نهي القاطع المذكور عن العمل بقطعه فهو إمّا يلتفت إلى ذلک أي عروض عنوان أهمّ معه لايحكم العقل بالتنجيز و التعذير فلا مجوّز له للعمل بقطعه، و إمّا لايلتفت فحينئذٍ رأى وظيفته هو العمل بقطعه، ولكن لايكون معذوراً عند المخالفة و لو في حال قطعه فيما إذا نهي عن مقدّماته، بل اللازم عليه هو أن يترک العمل بقطعه بعد علمه بأنّ قطعه حاصل من طريق منهي؛ لأنّ مقطوعه حينئذٍ معنون بعنوان معه لايكون منجّزاً و لامعذّراً، كما نقول بذلک في القطع الوسواسيّ أو القطع القياسيّ أو القطع الحاصل من دون تعلّم العلوم و تحصيل الخبرويّة.

و بالجملة فدعوى استحالة المنع عن العمل بالقطع صحيحة في ما إذا كان القطع طريقيّاً و لم يعرض عنوان مزاحم أهمّ، و إلاّ فهي ممنوعة، فيجوز للشارع أو العقلاء أن يمنعوه عن العمل، كما أنّه لو عمل به ثمّ انكشف الخلاف فلا عذر له.

تعاضد الدين و العقل البديهيّ

ثمّ لايخفى أنّه لاتعارض بين الدليل العقليّ البديهيّ، الفطري وبين الأدلّة النقليّة؛ بل كلّ واحد مكمّل للآخر لوضوح كون الدين مبنيّاً على الفطرة، و لايمكن المنع الشرعيّ عن الدليل العقليّ البديهي، و إلاّلزم المناقضة. و هذه الكبرى ممّا لاينبغي الكلام فيها.

ولكنّ المستفاد من كلام المحدّث الجزائري و البحراني هو منع الكبرى المذكورة؛ فإنّهما ذهبا إلى أنّ النقلي عند تعارضه بالعقلي مقدّم، و لاالتفات إلى ما حكم

به العقل وفيه ما لايخفى.

و لعلّ نظرهما في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشيءٍ ما لم تسمعوا منّا» و قولهم عليه السّلام: «لو أنّ رجلاً قام ليله و صام نهاره و تصدّق بجميع ماله و حجّ جميع دهره و لم يعرف ولاية ولى الله فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على‌الله حقّ في ثوابه، و لاكان من أهل الايمان»، و قولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا» إلى غير ذلك[1]، من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله التي بلّغها حججه عليهم السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله.

و لكن يمكن جوابهما:

أوّلاً: بما أفاده شيخنا الأعظم‌ﷺ من أنّا نمنع مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف و العقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لايرضي بترك الشيء الفلاني و علم بوجوب إطاعة الله لم يحتج ذلك إلى توسّط مبلغ.

و دعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور هو عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعيّة بالعقول الناقصة الظنّيّة على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة و الاستحسانات من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلهم عليهم‌السلام، و إلّا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لايمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لانعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة مع أنّ ظاهرها ينفي حكومة العقل و لو مع عدم المعارض الخ.

---

(١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢، و الباب ٦ من ابواب صفات القاضي و غير ذلك من الأبواب.

و ثانياً: بما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ أيضاً من أنّا سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة لكنّا إذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعة الفلانيّة لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجّة مضافاً إلى ماورد من قوله عليه السلام في خطبة حَجّةَ الوداع: «معاشر الناس ما من شيً يقرّبكم إلى الجنّة و يباعدكم عن النار إلّا أمرتكم به، و ما من شيً يقرّبكم إلى النار و يباعدكم عن الجنّة إلّا و قد نهيتكم عنه» ثم أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ أو بواسطة مقدّمة عقليّة نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجّة(١):

و ثالثاً بأنّ مع تسليم إطلاق الروايات المذكورة لإدراكات العقليّة البديهيّة يمكن أن يقال إنّها معارضة بما دلّ على لزوم اتّباع العلم. و مقتضى كون النسبة بينهما هي عموم من وجه هو التساقط، و يرجع حينئذٍ إلى ما حكم به العقل من وجوب اتّباع القطع، فلا تغفل. لايقال: لامجال للرجوع إلى ما حكم به العقل من وجوب اتّباع القطع، لأنّ ماورد في الشرع من باب الارشاد إلى الحكم العقليّ، فمع التعارض بين الأدلّة الشرعيّة الدالّة على الارشاد إلى الحكم العقليّ لابقاء للحكم العقليّ حتّى يرجع إليه لأنّا نقول: إنّ التعارض بين الإرشادين، و مع التساقط يبقى الحكم العقليّ على ما هو عليه كأنّه لم يرشد إليه، فيمكن الرجوع إليه:

فتحصّل أنّه لامجال للنهي عن العمل بالقطع فيما إذا لم يعرض عنوان أهمّ يزاحم حكم العقل، و إلّا لزمت المناقضة بين مكشوف القطع و النهي الوارد و الترخيص في المعصية كما لايخفى. نعم كثيراً ما لايحكم العقل باعتبار مناطات الأحكام؛ لعدم إحاطته بجميع جهات المصالح و المفاسد و المزاحمات و الموانع.

و بالجملة: إن أراد الأخباريّون منع الصغرى أي وجود الحكم العقلي في كثير

(١) فرائد الأصول: ١١ـ ١٢، ط قديم.

من الموارد فلا بأس بمقالتهم.

و إن أرادوا منع الكبرى و تجويز النهي عن العمل بالقطع مع وجود حكم العقل بلزوم اتّباعه من دون عروض عنوان مزاحم ففيه منع؛ لما عرفت من أنّ ذلک مستحيل، للزوم المناقضة في الأحكام الشرعيّة. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ كلّ مورد ورد النهي عن العمل بالقطع نستكشف عروض عنوان معه لايحكم العقل و لاالعقلاء بفعليّة الحكم ليتزاحم العنوان المذكور مع المقطوع، فتدبّر جيّداً.

ملاحظة الملازمة بين الحكم العقليّ و الشرعيّ

ينبغي أن نتكلم هنا في ما اشتهر من أنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، و كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل. و هذا يحتوي الملازمتين. و قد تصدّى السيد المحقق الخوئي﷫ لبيان الملازمة الأولى و تحقيقها حيث قال في توضيحها و نقدها: إنّ إدراک العقل يتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يدرک العقل وجود المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال فيحكم بالوجوب أو الحرمة لتبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح و المفاسد عند أكثر الإماميّة و المعتزلة.

و الصحيح في هذا الفرض أنّ حكم العقل غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعي؛ إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة و بالعكس، و العقل لايمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح و المفاسد و المزاحمات و الموانع، فبمجرّد إدراک مصلحة أو مفسدة لايمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقها. و إن كان مراد الأخباريّين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدّمات العقليّة هذا المعنى فهو الحقّ.

و الثاني: أن يدرک العقل الحسن أو القبح كإدراكه حسن الطاعة و قبح

المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده؛ لقاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و هو مما لامساغ. لإنكاره، فإنّ إدراک العقل حسن بعض الأشياء و قبح البعض الآخر ضروريّ، و لولاه لما كان طريق إلى إثبات النبوة و الشريعة، فإنّه لو لا حكم العقل بقبح إجراء المعجزة على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ لاحتال الكذب في ادّعاء النبوّة، إلّا أنّک قد عرفت في بحث التجرّي أنّ هذا الحكم في طول الحكم الشرعي و في مرتبة معلوله، فإنّ حكم العقل بحسن الإطاعة و قبح المعصية إنّما هو بعد صدور أمر مولويّ من الشارع، فلا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي.

و الثالث: أن يدرک العقل أمراً واقعيّاً مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعة، نظير إدراكه استحالة اجتاع النقيضين أو الضدّين، و يسمّى بالعقل النظري، و بضميمة حكم شرعيّ إليه يكون بمنزلة الصغرى يستكشف الحكم الشرعي في مورده. و لا ينبغي التوقّف في استتباعه الحكم الشرعي، فإنّ العقل إذا أدرک الملازمة بين وجوب شيّ و وجوب مقدّمته أو بين وجوب شيْ و حرمة ضدّه و ثبت وجوب شيْ بدليل شرعيّ فلا محالة يحصل له القطع بوجوب مقدّمته و بحرمة ضدّه أيضاً إذ العلم بالملازمة و العلم بثبوت الملزوم علّة للعلم بثبوت اللازم، و يسمّى هذا الحكم بالعقلي غير المستقلّ؛ لكون إحدى مقدّمتيه شرعيّ.(١)

و لايخفى عليک أنّ الأصحّ أن يقال في القسم الأوّل: إنّ العقل كثيراً ما لايحكم؛ لعدم إحاطته بجهات المصالح و المفاسد و المزاحمات و الموانع، والظاهر من عبارة مصباح الأصول أنّ العقل يحكم ولكن لايستلزم الحكم الشرعيّ، و هو كماترى؛ فإنّه مع احتال المزاحم كيف يحكم العقل؟!

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٥٥ـ٥٦.

و التحقيق: أنّ العقل قد يكون محيطاً بالنسبة إلى المناطات و العلل فحينئذٍ يكون حاكماً، و قد لايكون كذلك فلا يكون حينئذٍ حاكماً.

ثمّ إنّ تخصيص إدراک الحسن و القبح في القسم الثاني بدائرة المعلولات للاحكام كالطاعة و المعصية غير سديد؛ لأنّ المستقلّات العقليّة لاتختصّ بتلک الدائرة، بل تعمّ دائرة العلل كإدراک حسن العدل و قبح الظلم أو حسن شكرالمنعم و قبح كفرانه أو حسن دفع الضرر المحتمل و قبح الإلقاء في التهلكة أو حسن تصديق النبي بعد إقامة المعجز و قبح الكفر به أو حسن الإرشاد إلى المصالح و قبح الإغراء إلى خلافها و هكذا. و عليه فدعوى الملازمة بين الحكم العقلي المحيط بالمناطات و دائرة العلل و بين حكم الشارع غير مجازفة.

لايقال: إنّ أدلّة نفي الحرج و أدلّة نفي التكليف عن الصبيّ المراهق مع تماميّة حسن الفعل يكفي للاستدلال لعدم الملازمة بين الحكم العقليّ و الحكم الشرعي، حيث إنّ العقل يحكم بلزوم الفعل في الموردين مع أنّ الشرع لايحكم به.

لأنّا نقول إنّا نمنع حكم العقل في مثلها؛ إذ مجرّد وجود المصلحة في المتعلّق لايكفي، بل اللازم هو ملاحظة حسن نفس التكليف و عدم وقوع المكلّفين في المشقّة أيضاً، و حسن التكليف في صورة المشقّة و قبل حصول البلوغ الشرعي غير محرز، و معه لم يثبت الحكم العقلي.

لايقال: بعد حكم الشارع بما هو عاقل بالمدح أو الذمّ المستتبعان لاستحقاق المثوبة و العقوبة حصل الداعي من قبل الشارع بما هو عاقل، فلا مجال بعد ذلک لجعل الداعي بعد ثبوت الداعي؛ لأنّه تحصيل الحاصل و اختلاف حيثيّة العاقليّة و حيثيّة الشارعيّة لايرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلّين في الدعوة بالنسبة إلى فعل

واحد؛ لأنّ الواحد لايعقل صدوره عن علّتين مستقلّتين في الدعوة.(١)

لأنّا نقول: أوّلاً: إنّ المدح و الذمّ العقليين لايلازمان الثواب و العقاب و لو بملاحظة أوساط الناس، و يشهد لذلک صحّة المذمّة دون العقاب فيما إذا ألق المولى لباس المولوية و أمر و نهى بحيثيّة الإرشاد؛ فإنّ عصيانه حينئذٍ يوجب المذمة، و لكن لايوجب العقوبة؛ لأنّ المفروض عدم ملاحظة حيثيّة المولويّة. و حيث إنّ المفروض في المقام أنّ الشارع حكم بما هو عاقل لا بما هو شارع، فلا يكون حكمه مستلزماً للعقوبة. و عليه فمع حكم الشارع بما هو عاقل لايحصل الداعي الذي يحصل من حكم الشارع بما هو شارع، و معه فلجعل الداعي من قبل الشارع مجال، و حيث إنّ أوساط الناس لايرتدعون إلّا بالعقوبة الشرعيّة، فجعل الداعي من قبل الشارع بما هو شارع له فائدة تامّة.

و دعوى اجتماع الداعيين المتماثلين مندفعة بإمكان التأكيد، كما أنّ الأمر في جمع العنوانين كذلک.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ دعوى الملازمة و إن كانت ممكنة و المناقشات الصغرويّة لاتضرّ بها، ولكن بعد إمكان الاكتفاء بالدلالة العقليّة ـ أي حكم الشارع بما هو عاقل ـ لادليل على لزوم حكم الشارع بما هو شارع بعد كونه حاكماً بما هو عاقل.

إلّا أنّ الإنصاف أنّ الحكم العقلي كثيراً ما لايكفي في إمكان جعل الداعي في أوساط الناس. و عليه فمقتضى قاعدة اللطف والحكمة هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضاً. و لعلّه لذلک ذهب المشهور إلى وجود الملازمة، وهو صحيح فيما إذا كان العقل محيطاً و كان حكمه في ناحية العلل و المناطات أو الواقعيّات، و لايكون الحكم العقلي كافياً في التحريک والانبعاث.

---

(١) نهاية الدراية مبحث الانسداد ٢: ١٢٩.

و لكن لايخفى عليك أنّ تحقّق القيود و الشروط المذكورة في الحكم العقلي قليل الوقوع. هذا تمام الكلام في الملازمة الأولى.

و اما الملازمة الثانية وهي قاعدة كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل فهي صحيحة أيضاً إن أُريد من الحكم الشرعيّ الحكم الشرعيّ الحقيقي و أُريد من العقل هو العقل المحيط على مناطات الشرعيّة بعد ما عليه العدليّة من ابتناء الأحكام على المصالح و المفاسد. و عليه فلايرد أنّ الأوامر الامتحانيّة أو الأوامر الصادرة تقيّة من الأوامر الشرعيّة مع أنّ متعلّقاتها ليست محسنة بحيث يحكم العقل بها، فدعوى الملازمة المذكورة من أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل غير صحيحة؛ لأنّ الحكم الشرعي في تلك الموارد موجود، و لاحكم للعقل.

و ذلك لأنّ الأوامر الامتحانيّة ليست بأوامر حقيقة، و عليه فتلك الأوامر خارجة عن محلّ الكلام، بل هي إمّا تورية أو تؤوّل إلى الأوامر بالنسبة إلى مقدّماتها دون ذيها، و هكذا الأوامر الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام تقيّة لحقن دمائهم ليست أوامر حقيقة بل هي أفعال صادرة لحفظ دمائهم، و لاتفيد البحث.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ الأوامر الامتحانيّة أو الصادرة عنهم تقيّة لحفظ دمائهم أو دماء الشيعة لاتخلو عن المحسّنات و لو كانت في نفس التكاليف، و العقل بملاحظة تلك المحسّنات أيضاً يحكم بها كما لايخفى.

و لكن أورد عليه في نهاية الدراية بأنّ الحكم الشرعي لايكشف عن المصلحة و المفسدة إلّا إجمالاً، فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلاً، و أمّا الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً بأن يندرج تحت القضايا المشهورة فلا دليل له؛ لأنّ المصالح و المفاسد التي هي ملازمات الأحكام الشرعيّة المولويّة لايجب أن يكون من المصالح العموميّة التي يحفظ بها النظام و يبقى بها النوع، كما أنّ الأحكام الشرعيّة غير منبعثة عن انفعالات طبيعية من رقّة أو رحمة أو أُلفة أو غيرها. و لاملاک للحسن و القبح

العقليين إلّا أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعيّة لم تنبعث إلّا عن حكم و مصالح خاصّة راجعة إلى المكلّفين بها. فالحكم بالعلّة لمكان إحراز المعلول أمر و الحكم بالحسن و القبح العقلائيين أمر آخر.[١]

يمكن أن يقال: إنّ العقل يحكم بالحسن و القبح و لو لم يكن نظام و اجتماع، و لايتوقّف حكمه بحسن العدل و قبح الظلم على وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح العموميّة التي بها يحفظ النظام و يبقى بها النوع أو على قبح المفاسد التي بها يختلّ النظام و ينعدم بها النوع.

بل العقل كان يبتهج من العدل و يشمئزّ من الظلم قبل الاجتماع و تطابق الآراء.

و وجه ذلك: أنّ الظلم نقص، و النقص لايكون سنخاً لكمال العقل و لذا يتنفّر منه و العدل كمال و الكمال يكون سنخاً لكمال العقل و لذا يعجبه، و الاشمئزاز و الابتهاج لا يختصّان بأفراد من الإحسان و الإساءة و الظلم و العدل؛ لأنّهما يكونان بالنسبة إلى كلّي الظلم و العدل و الإساءة و الإحسان، كما يشهد به الوجدان.

و عليه فلا وجه لتخصيص التحسين و التقبيح العقليين بموارد القضايا المشهورة، بل يحكم العقل بهما إجمالاً بعد اطّلاعه و كشفه الإجمالي عن وجود المصالح أو المفاسد الموجبة للحكم الشرعي، و لايلزم في التحسين و التقبيح العقليين وجود المصالح التي بها يحفظ النظام و يبقى بها النوع كما هو المقرّر في القضايا المشهورة.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى أصالة أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات أنّ التحسين و التقبيح في القضايا المشهورة يرجعان في النهاية إلى صفتي النقص أو الكمال الموجبة للملائمة مع النفس أو المنافرة لها المقتضيتين لصحّة المدح أو الذمّ، و إلّا لزم

(١) نهاية الدراية ٢: ١٣١ـ ١٣٢.

التسلسل، على أنّ لازم إنكار الحسن و القبح العقليين هو جواز الكذب في الوعد و الوعيد؛ إذ التخلّف فيهما لايوجب اختلالاً للنظام؛ لأنّهما مربوطان بالآخرة، و اختلال النظام مربوط بعالم الدنيا، و المفروض أنّ العقل لايحكم بحسن و لا بقبح، و التمسك بالتحسين و التقبيح شرعاً يلزم منه الدور؛ لعدم حكم العقل بقبح الكذب على الشارع، فهذا القول يستلزم جواز الكذب على الله تعالى، و هكذا جوازه على الأنبياء عليهم الصلوات و السلام، و نعوذ بالله من ذلك.

فتحصّل صحّة الملازمة الثانية بالمعنى المذكور، أي أنّ العقل بعد اطّلاعه وإحاطته على المصالح و مفاسد الأحكام و لو بالكشف الإنّي من ناحية نفس الأحكام الشرعية يحكم بما حكم به الشارع؛ لأنّه يعلم أنّ الشارع لايحكم بشيئٍ من دون مصلحة أو مفسدة إذ الإسلام دين حكمة و صلاح.

موارد النهي عن العمل بالقطع

و قد عرفت ممّا مرّ إمكان ورود النهي عن العمل بالقطع فيما إذا اختلّ أسبابه أو عرض على المقطوع عنوان أهمّ آخر؛ لأنّ الحجيّة من الأحكام العقليّة أو العقلائيّة، و ليست من الأمور القهريّة، و ليس لهم حكم في أمثال هذه الصور، و هكذا إذا عرف الشارع اختلال الأسباب أو عروض عنوان أهمّ أمكن له أن ينهى عن العمل بالقطع في هذه الصور. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ الروايات تنهى عن العمل بالقطع في بعض الموارد:

منها: الروايات الواردة في النهي عن العمل بالقياس فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا أوجب القياس للقطع أيضاً، و إليك جملة منها:

روى في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام: يقول إنّ أصحاب المقائيس طلبوا العلم

بالمقائيس فلم تزدهم المقائيس من الحق، إلاّ بعداً و إنّ دين الله لايصاب بالمقائيس.(١)

و روي في التوحيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: قال الله جلّ جلاله: ما آمن من فسّر برأيه كلامي و ما عرفني من شبّهني بخلقي، و ما على ديني من استعمل القياس في ديني(٢).

و روي في إكمال الدين عن سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداک إنّ أناساً من أصحابک قد لقوا آباءك و جدّک و قد سمعوا منهما الحديث و قد يرد عليهما الشيءُ ليس عندهم فيه شيءٌ و عندهم ما يشبهه فيقيسوا على أحسنه؟ قال: فقال: مالكم و القياس، إنّما هلک من هلک بالقياس.(٣)

و روي في الكافي عن محمدبن حكيم قال قلت:.... ربّما ورد علينا الشيءُ لم يأتنا فيه عنک و لا عن آبائک (عنه) شيءٌ فنظرنا إلى أحسن ما يحضرونا و أوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات، في ذلک و الله هلک من هلک يابن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أباحنيفة كان يقول: قال عليّ و قلت. قال: محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: و الله ما أردت إلاّ أن يرخص لي في القياس.(٤)

و روي عن الكافي عن أبي بصير قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله و لا سنّته فننظر فيها؟ قال: لا، أما أنّك إن أصبت لم تؤجر و إن أخطأت كذبت على الله عزّوجلّ.(٥)

---

(١) جامع الأحاديث ١: ٢٧٠.

(٢) جامع الأحاديث ١: ٢٧٢.

(٣) جامع الأحاديث ١: ٢٧٣.

(٤) جامع المدارک ١: ٢٧٤.

(٥) جامع الأحاديث ١: ٢٧٥.

و روي في إكمال الدين عن علي بن الحسين عليهما السلام أنّ دين الله عزّوجلّ لايصاب بالعقول الناقصة و الآراء الباطله و المقائيس الفاسدة، و لايصاب إلّا بالتسليم، الحديث.[١]

و روي في الدعائم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة: ما الذي تعتمد عليه فيا لم تجد فيه نصّاً من كتاب الله و لا خبراً عن رسول الله صلى الله عليه و آله؟ قال: أقيسه على ما وجدت من ذلک. قال له: إنّ أوّل من قاس إبليس فأخطأ إذ أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتني من نار و خلقته من طين، فرأى أنّ النار أشرف عنصراً من الطين فخلّده ذلک في العذاب المهين، الحديث.[٢]

و روي في تفسير فرات أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: و لا رأي في الدين، إنّما الدين من الربّ أمره و نهيه.[٣]

و روي في الكافي عن أميرالمومنين عليه السلام: أنّه قال إنّ من أبغض الخلق إلى الله عزّوجلّ لرجلين رجل يكلّه الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل... إلى أن قال: و إن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيّأ لها حشواً من رأيه ثمّ قطع به، فهو من لبس الشبهات في مثل غزل العنكبوت لايدري أصاب أم أخطأ، لايحسب العلم في شيءٍ مما أنكر، و لايرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهباً الحديث.[٤]

و إلى غير ذلک من الأخبار الكثيرة الدالّة على النهي عن القياس و لو كان مفيداً للقطع.

---

(١) جامع الأحاديث ١: ٢٧٦.

(٢) جامع الأحاديث ١: ٢٨٨.

(٣) جامع الأحاديث ١: ٢٩٦.

(٤) جامع الأحاديث ١: ٣٠٢.

و حمل هذه الروايات على خصوص القياس الظنّيّ لاشاهد له، بل هو مخالف لإطلاق الروايات. هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على أنّ ملاک النهي هو قصور العقل عن الإصابة إلى الدين، و هو يعمّ كليهما، و دلالة بعض آخر على أنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس و لم يقربوا إلى الواقع و لو حصل العلم لهم، و دلالة بعض آخر على أنّه لو فرضت الإصابة من ذلک الطريق لاتوجب الأجر، و صراحة الرواية الأخيرة في صورة القطع، و دلالة قول أبان: «إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله و نقول الذي جاء به شيطان» على أنّه حين قاس كان قاطعاً و ان زال يقينه بإرشاد الإمام عليه السلام، و لكنّ الإمام عليه السلام نهى عن قياسه من دون تفصيل بين كونه موجباً للقطع و عدمه، و إليک رواية أبان:

روي محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه و عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن إبن أبي عمير عن عبدالرحمن بن الحجّاج عن أبان بن تغلب قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ماتقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت قطع اثنين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً قال: عشرون. قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله و نقول الذي جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه و آله إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية فإذا: بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّک أخذتني بالقياس و السنّة إذا قسيت محق الدين.[١]

و كيف كان فمع قوّة الإطلاقات المذكورة و شمولها لصورة القطع لامجال لدعوى

---

(١) الوسائل الباب ٤٤ من ابواب باب الأعضاء ح ١.

معارضة الأخبار الناهية مع مادلّ على لزوم اتّباع العلم لترجيح الأخبار الناهية عليها لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّة على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس.

وممّا ذكر يظهر ما في مباحث الحجج حيث ذهب إلى معارضة الأخبار الدالّة على النهي عن الرأي الذي يشمل بإطلاقه القطع بالدليل العقلي مع ما دلّت عليه الروايات و النصوص من لزوم اتّباع العلم و جواز القضاء أو العمل به و براءة ذمّة العامل به من دون تقييد بالعلم الحاصل من دليل شرعيّ و التساقط؛ لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فلا يبق دليل على النهي المذكور.(١)

و ذلك لما عرفت من ترجيح الأخبار الناهية عن القياس على الأخبار الدالّة على لزوم اتّباع العلم؛ لأنّها معلّلات لو لم نقل بانصرافها عن القطع القياسي، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ المستفاد من الأخبار المذكورة أنّ القياس المنهيّ هو الذي يكون مبنيّاً على الشباهة و المقايسة التي تكون في أغلب الموارد غير مفيدة لواقعيّة الحكم؛ لأنّ الشباهة ليست دليل وحدة الحكم، بل هو في الحقيقة إسراء الحكم من مورد إلى مورد آخر.

و عليه فالأخذ بالعلل المنصوصة أو الحكم المنصوصة؛ أو الدلالات الظاهرة من ألفاظ الكتاب خارج عن مورد القياس و لاتشمله النواهي؛ لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهة و المقايسة، كما أنّ إلغاء الخصوصيّة أو إدراج القيود ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل فإلغاء قيد الدلو مثلاً في نزح البئر و جواز مقداره بغير الدلو إلغاء خصوصيّة الدلو و تنقيح أنّ موضوع الدليل مقداره و ليس بقياس، و هكذا إدراج شيّ في الموضوع بالدلالة العرفيّة كإدراج استقرار الحياة في

---

(١) مباحث الحجج ١: ١٤٠ـ ١٤١.

الحيوان عند فري أوداجه الأربعة بقرينة أنّ فري الأوداج لإزهاق الروح ليس بقياس بل هو أيضاً تنقيح موضوع الدليل.

و أمّا تنقيح المناط القطعي فإن كان مبنيّاً على المشابهة و المقايسة فقد عرفت أنّه نفس القياس، و القياس بإطلاقه منهيّ عنه، و إن كان ظاهر بعض العبارات أنّه غير منهيّ لاسيّما قياس الأولويّة في المناط، و لعلّه لذا قال الإمام الصادق‌ عليه السلام لابي حنيفة و يحک أيّهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس. قال: فإنّ الله عزوجل قد قبل في قتل النفس شاهدين و لم يقبل في الزنا إلاّ أربعة، ثمّ قال‌ عليه السلام ـ: أيّهما أعظم الصلاة أو الصوم؟ قال: الصلاة. قال: فما بال الحائض تقضي الصيام و لا تقضي الصلاة فكيف يقوم لک القياس؟! فاتّق الله ولاتقس[1].

و إن كان مبنيّاً على كشف العلل الواقعية الشرعيّة بالعقل المحيط فهو ليس بقياس، بل هو كشف العلّة، و لكنّه قليل التحقّق و الوقوع، و لاأقلّ من الشكّ فلا تشمله الأدلّة الناهية عن القياس.

ثمّ إنّ علماء اهل السنّة سلكوا في الاستنباط مسالك تسعة:

الأوّل: النصّ على العلّة، و الثاني: الايماء بأقسامه، الثالث: الإجماع، الرابع: المناسبة بين الوصف و الحكم، الخامس: الشبه، السادس: الدوران كالدوران بين المعنى اللغوي و العرفي و نحوهما، السابع: السَّبْر و التقسيم، الثامن: الطَّرد و هو إلحاق الشيّ بالأعمّ الأغلب، التاسع: تنقيح المناط.[2]

و علماءنا لايسلكون المسالک المذكورة إلّا بمقدار ما استفادوه من النصوص و لو كان ظنّياً؛ لأنّ ظهور الألفاظ مقطوع الحجّيّة بخلاف غيرها فإنّها ظنّيّات غير

---

(١) جامع الأحاديث ١: ٨٧.

(٢) المدخل: ١٧٥ـ١٧٦.

مستندة إلى الألفاظ أو مبنيّات على المشابهات و المقايسات. نعم لابأس بتنقيح المناط القطعيّ الذي لايكون مبنيّاً على المشابهات، ولكنّه قليل الوجود.

ثم إنّ المحكي عن العلّامة في النهاية أنّه قال: و اعلم أنّ الجمع بين الأصل و الفرع تارة يكون بإلغاء الفارق و يسمّى تنقيح المناط، و تارة يكون باستخراج الجامع، و هنا لابدّ من بيان أنّ الحكم في الأصل معلّل بكذا و من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، و يسمّى الأوّل تخريج المناط، و الثاني تحقيق المناط.(١)

و لا يذهب عليك أنّه إن أراد بإلغاء الفارق إلغاء الخصوصيّة و تنقيح الموضوع فلا كلام، و إلّا ففيه ما مرّ من التفصيل .

ومنها: الروايات الواردة في النهي عن اعتناء الوسواسي بوسواسه فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعاً، ففي صحيحة ابن سنان: ذكرت لأبي عبدالله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة و قلت: هو رجل عاقل؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان؟! فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السلام: سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيٍ هو، فإنّه يقول لك: من عمل الشيطان.(٢)

فإنّ المراد من المبتلى بالوضوء و الصلاة هو الوسواس فيهما، و هو بإطلاقه يشمل صورة القطع، و المستفاد من الرواية أنّ التكرار و العمل بالقطع في صورة الوسواس منهيّ عنه؛ لأنّ المقطوع معنون بعنوان آخر يوجب تبدّل الحكم وهو عمل الشيطان، و ليس وجه النهي في فرض كون الوسواسي قاطعاً إلّا كون مقطوعه معنوناً بعمل الشيطان.

هذا مضافاً إلى التعليلات الواردة في كثير الشكّ مع أنّه لم يبلغ حدّ الوسواس،

---

(١) المدخل، للشعراني: ١٨٦.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من ابواب مقدمة العبادات، ح ١.

كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفرﷺ قال: إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتک فإنّه يوشک أن يدّعک، إنّما هو من الشيطان.(١) و في صحيحة زرارة و أبي بصير جميعاً قالا: قلنا له: الرجل يشکّ کثيراً في صلاته حتّى لايدري كم صلّى و لا ما بقي عليه؟ قال: يعيد. و قلنا: فإنّه يكثر عليه ذلک كلّما أعاد شکّ؟ قال: يمضي على شكّه، ثمّ قال: لاتعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم في الوهم، و لا يكثرن نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلک مرّات لم يعدّ إليه الشکّ. قال زرارة: ثمّ قال: إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصي لم يعدّ إلى أحدكم.(٢)

و المستفاد من هذه التعليلات ممنوعيّة الإطاعة للشيطان، و هي أمر لايقبل التخصيص، فلا مجال لاحتمال أن يكون المنع عن التعوّد للخبيث مخصوصة بمورد كثير الشکّ دون علم الوسواسي، فبعد إطلاق الممنوعيّة أو عمومها لعموميّة التعليل لايكون القطع منجّزاً و لا معذّراً؛ لعروض عنوان يمنع عن فعليّة التنجيز، و التعذير.

وأمّا قطع القطّاع، فلم أر نصّاً فيه. نعم لا يحكم العقل أو العقلاء بعد كون القاطع قطّاعاً بكون قطعه منجّزاً و معذّراً لموهونيّة قطعه و كشفه عندهم، و مع الموهونيّة لايجب اتّباعه بل القاطع محجوج كما لا وقع لقطع من لم يتعلّم مقدّمات العلوم و الفنون و لم يكتسب خبرويّة فيها عند العقلاء بل ينهونه عن العمل به خصوصاً عند إعمال القطع في حق الغير.

فهل ترى أنّ العقلاء يجوّزون لمن لاخبروية له بأن يعمل على طبق علمه في حقّ نفسه أو غيره؟! بل لو عمل به مع اعترافه بأنّه لا تعلم ولا خبرويّة له كان

(١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١.

(٢) الوسائل الباب١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢.

محجوجاً كما لايخفى.

وأمّا الأخبار الدالّة على لزوم الاتّباع عن العلم والعقل فقد مرّ ما فيها من انصرافها عن مثل قطع القطّاع أو الوسواسي بعدما عرفت من عدم اعتبار قطع أمثالهم عند العقل والعقلاء فلاتغفل.

الخلاصة:

الجهة التاسعة: في قطع القطّاع والوسواس ونحوهما، ولا يخفى عليك أنّ حكم العقل بالتنجيز، وقبح مخالفة التكليف المقطوع واستحقاق العقوبة، يكون من باب أنّ المخالفة مع التكليف المعلوم مصداق لهتك المولى، وهو ظلم، إلّا أنّ هذا الحكم يكون متفرّعاً على المخالفة للتكليف من حيث هي هي.

فلا منافاة لأن ينطبق على المخالفة المذكورة حكم آخر من جهة طروّ عنوان آخر أهمّ يزاحمه كالتحرّز عن الوقوع في كثير من الموارد في خلاف الواقع، أو التحرّز عن إطاعة الشيطان وتعوّده لذلك.

ومع أهمّيّة العنوان الآخر الطاري لا يبقى حكم العقل بالقبح على فعليّته، لوجود تزاحم الأهمّ.

ولا إشكال حينئذ في أن يحكم الشارع المطّلع على العنوان الطاري بالمنع عن العمل بالمقطوع، بل لا إشكال في ذلك لكل من يعلم بطروّ العنوان الأهمّ، نعم، القاطع الذي لم يلتفت إلى ذلك رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، ولا يمكن ردعه عن ذلك إلّا بتنبيهه إلى طروّ العنوان الأهمّ، أو يمنعه الشارع قبل صيرورته قاطعاً عن سلوك مقدّمات توجب القطع فلو قصّر في المقدّمات المذكورة وحصل له القطع، لا يكون معذوراً في ذلك.

بل يمكن أن يقال لا تنجيز للقطع المذكور، لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمراً ذاتياً قهرياً للقطع، بل هو حكم العقل، بملاحظة المصالح والمفاسد والمزاحمات في صورة تزاحم مصلحة الإطاعة لله تعالى مع مفسدة، تعوّد إطاعة الشيطان في وسوسته

لا حكم للعقل بالطاعة.

بل لا حكم للعقل مع الالتفات الإجمالي واحتمال عروض بعض العناوين المزاحمة.

ودعوى أنّ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الأصول العمليّة لعدم شمولها له.

مندفعة بأنّ عدم شمول أحكام الشكّ في حال كون القاطع قاطعاً، لا ينافي عدم المعذّريّة في الجاهل المركب المقصّر، والوسواسي، والقطّاع ونحوهم بعد عروض العناوين المزاحمة، أو النهي عن سلوك بعض الطرق المؤدّية إلى القطع.

فيجوز للشارع أن يمنع عن اتّباع القطع الطريقي في الموارد المذكورة، والقاطع في هذه الموارد إذا التفت إلى أنّ الشارع لا يحكم إلّا بملاحظة العناوين المزاحمة زال قطعه، أو حكمه من المعذّريّة والمنجزيّة. وبالجملة، فدعوى استحالة المنع عن العمل بالقطع صحيحة فيما إذا كان القطع طريقيّاً ولم يعرض عنوان مزاحم آخر.

تعاضد الدين والعقل البديهيّ

ولا يذهب عليك أنّه لا تعارض بين الدليل العقل البديهيّ الفطري، وبين الأدلّة النقليّة لأنّ كلّ واحد مكمّل للآخر لوضوح كون الدين مبنيّاً على الفطرة. ولايمكن صدور المنع الشرعيّ عن الدليل العقل البديهي، وإلاّ لزم المناقضة في الأحكام، ولا كلام في ذلك إلّا ما عن بعض أصحابنا من المحدّثين حيث ذهبوا إلى إمكان صدور المنع الشرعيّ عن العقل البديهي، واللازم، حينئذ هو تقديم الدليل النقلي على العقلي البديهي عند التعارض.

ولعلّ منشأ ذلك هي الأخبار الدالّة على «أنّه حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» وعلى «انّه لو أنّ رجلاً قام ليله ونهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ

جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله، فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الايمان» وعلى «أنّه من دان الله بغير سماع من صادق، فهو كذا وكذا».

وعليه فكلّ حكم لم يكن الإمام واسطة في إبلاغه لم يجب امتثاله ولو دلّ عليه العقل البديهيّ.

والجواب عن هذه الأخبار، أنّ النظر فيها إلى المنع عن الاستبداد بالعقول الناقصة التي اكتفت في كشف الأحكام الشرعيّة بالأقيسة والاستحسانات ونحوها من دون مراجعة إلى حجج الله تعالى ولا نظر فيها إلى ما يقتضيه العقل البديهيّ الفطريّ، فلا تغفل.

الملازمة بين الحكم العقليّ والشرعي.

وقد اشتهر كلّ ما حكم به العقل، حكم به الشرع، والعكس، أي كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.

وهذا يحتوي الملازمتين.

أمّا الملازمة الأولى، فيمكن تصوّرها في أقسام ثلاثة:

الأوّل: أنّ العقل كثيراً ما لا يكون محيطاً بالنسبة إلى المناطات، وعلل الأحكام وموانعها. ولذا لا يتمكّن من الحكم فيها، ومع عدم حكم العقل لا ملازمة، كما هو واضح. نعم إذا كان العقل محيطاً بالنسبة إلى مورد وحكم به ولا يكون الحكم العقلي كافياً في جعل الداعي فدعوى الملازمة فيها ليست بمجازفة ولكنّه قليل الوقوع.

الثاني: أنّ العقل يدرك المستقلّات العقليّة كإدراك حسن العدل، وقبح الظلم، وحسن شكر المنعم، وقبح كفرانه، وحسن تصديق النبيّ بعد إقامة المعجزة، وقبح الكفر به، وحسن الطاعة، وقبح المعصية.

ولا مجال لإنكار حكم العقل في أمثال هذه الموارد ولولا ذلك لما كان طريقاً إلى إثبات النبوّة والشريعة ولولا حكم العقل بقبح الإغراء لم يمكن تصديق النبيّ بعد إقامة المعجزة، لاحتمال الكذب في ادّعاء النبوّة. في هذه الموارد يصحّ دعوى الملازمة بين الحكم العقل والشرع.

نعم حكم العقل بحسن الطاعة، وقبح المعصية يكون في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله، إذ الموضوع مقدّم على الحكم، وهو الطاعة والمعصية، وهما بعد صدور أمر مولويّ من الشارع فلا يمكن في مثل هذا المورد أن يكشف الحكم العقليّ عن الحكم الشرعيّ، كما لا يخفى.

لا يقال إنّ دعوى الملازمة وإن كانت ممكنة، ولكن مع إمكان اكتفاء الشارع بالحكم العقلي البديهي بما هو عاقل، لا ملزم عليه أن يحكم به بما هو شارع.

لأنّا نقول، إنّ الإنصاف، أنّ الحكم العقلي كثيراً ما لا يكفي في إمكان جعل الداعي في أوساط الناس، وعليه فمقتضى قاعدة اللطف والحكمة، هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضاً. فما نسب إلى المشهور من وجود الملازمة صحيح عند إحاطة العقل بالعلل وعدم وجود المزاحمات، وكون حكمه في ناحية العلل والمناطات، أو الواقعيّات التي تكون من المقدّمات والمبادي.

والثالث: أنّ العقل يدرك أموراً واقعيّة، مع قطع النظر عن ثبوت شرع وشريعة، نظير إدراكه استحالة اجتماع النقيضين، أو الضدّين، أو تقدّم المعلول على وجود العلّة وغير ذلك، ويسمّى إدراكه بالنسبة إلى هذه الأمور عقلاً نظريّاً.

وهذه الأمور كثيراً ما تنضمّ بصغريات شرعيّة، وبعد تماميّة الصغرى والكبرى يستكشف بها الحكم الشرعيّ ولا كلام ولا خلاف في ذلك.

وأمّا الملازمة الثانية، أعني قاعدة كلّ ما حكم به الشرع، حكم به العقل، فهي صحيحة، إن أريد من الحكم الشرعيّ، الحكم الشرعيّ الحقيقي، وأريد من العقل هو

العقل المحيط على مناطات شرعيّة.

وذلك لما عليه العدليّة من ابتناء الأحكام على المصالح والمفاسد، فكلّ ما حكم به الشرع بحكم حقيقيّ يدركه العقل المحيط بالمصالح والمفاسد، بلا كلام.

فلا يرد عليه أنّ الأوامر الامتحانيّة، أو الصادرة تقيّة، كانت من الأحكام الشرعيّة، ومع ذلك لا يحكم العقل بها فدعوى الملازمة غير تامّة، لأنّ الأوامر الامتحانيّة والصادرة تقيّة ليست بأحكام حقيقة بل هي إمّا تورية، أو تؤوّل إلى الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات، دون ذيها.

ودعوى أنّ الحكم الشرعيّ لا يكشف عن المصلحة والمفسدة إلّا إجمالاً والعقل لا يمكن له الحكم بحسنه، أو قبحه تفصيلاً.

وأمّا الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً، بدعوى اندراجه تحت القضايا المشهورة فلا دليل له، لأنّ المصالح والمفاسد التي هي ملازمات الأحكام الشرعية المولويّة لا يجب أن يكون من المصالح العموميّة التي يحفظ بها النظام، ويبقى بها النوع.

كما أنّ الأحكام الشرعيّة غير منبعثة عن انفعالات طبيعيّة من رأفة، أو ألفة، أو غيرها. ولا ملاك للحسن والقبح العقليّين إلّا أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعيّة لم تنبعث إلّا عن حكم ومصالح خاصة راجعة إلى المكلّفين بها فالحكم بالعلّة لمكان إحراز المعلول، أمر، والحكم بالحسن والقبح العقلائيّين، أمر آخر.

مندفعة أوّلاً: بأنّ العقل يحكم بالحسن والقبح، ولو لم يكن نظام واجتماع، مثلا العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم ولا يتوقّف حكمه بذلك مع وجود الاجتماع وتطابق آرائهم على حسن المصالح وقبح المفاسد التي يحفظ النظام أو يختلّ بها.

بل العقل يبتهج من العدل، ويشمئزّ من الظلم قبل الاجتماع، وتطابق الآراء.

والوجه فيه، أنّ الظلم نقص والعدل كمال، وعليه فلا وجه لتخصيص التحسين،

والتقبيح العقليّين، بموارد القضايا المشهورة المتقوّمة بوجود الاجتماع وتطابق آرائهم.

وثانياً: أنّ حكم العقلاء بالتحسين والتقبيح في موارد القضايا المشهور ينتهي إلى صفتي النقص أو الكمال، طبقاً لقاعدة كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذّات، وإلاّ لزم التسلسل، فتحصّل أنّ العقل إذا كان محيطاً على مناطات شرعيّة حكم بما حكم به الشرع لتماميّة المناطات الشرعيّة. وعليه ففي الفرض المذكور صحّت الملازمة الثانية أعني قاعدة كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، فلاتغفل.

موارد النهي عن العمل بالقطع

بعدما عرفت من إمكان ورود النهي عن العمل بالقطع فيما إذا كانت مقدّماته وأسبابه غير صحيحة، أو عرض على المقطوع عنوان أهمّ، آخر، يطلب حكماً غير حكم المقطوع. تصل النوبة إلى مقام الإثبات ويمكن أن يقال إنّ الروايات تنهى عن العمل بالقطع في بعض الموارد:

منها الروايات الواردة في العمل بالقياس والاستحسان، فإنّ إطلاقها، أو ظاهرها يشمل صورة حصول القطع أيضاً، وإليك جملة منها:

ففي الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام يقول: إنّ أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس، فلم تزدهم المقائيس من الحقّ إلّا بعداً، وإنّ دين الله لا يصاب بالمقائيس(١).

وفي الكافي عن أبي بصير قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام تردّ علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّته فننظر فيها، قال: لا، أما أنّك إن اصبت لم تؤجر وإن

---

(١) جامع الأحاديث: ١/ ٢٧٠.

أخطأت كذبت على الله عزّ وجلّ(١).

وفي الكافي أيضاً عن مولانا أمير المؤمنين ﷺ أنّه قال إنّ من أبغض الخلق إلى الله عزّ وجلّ لرجلين، رجل يكله الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل... إلى أن قال: وإن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيّأ لها حشواً من رأيه ثمّ قطع به، فهو من لبس الشبهات في مثل غزل العنكبوت، لا يدري أصاب أو أخطأ لا يحسب العلم في شيء ممّا أنكر ولا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهباً(٢). الحديث.

وإلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالّة على النهي عن القياس مطلقاً ولو كان موجباً للقطع، وحملها على خصوص القياس الظنّيّ ينافي إطلاقها. هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على ملاك النهي، وهو قصور العقل عن الإصابة، وهو يعمّ الظنّ والعلم.

على أنّ قوله عليه السلام إنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس، يشهد على أنّ المراد هو النهي عن مطلق القياس.

وهكذا إنّ تعجّب أبان بن تغلب من بيان الإمام، أنّ دية قطع أصبع المرأة عشرة من الإبل، ودية قطع إصبعين عشرون، ودية قطع ثلاثة أصابع ثلاثون، ودية قطع أربعة أصابع عشرون، يحكي عن كونه قاطعاً قبل بيان الإمام، بحيث قال، إنّ هذا كان يبلغنا، ونحن بالعراق، فنتبرّأ ممّن قاله، ونقول إنّ الذي جاء به شيطان، ومع ذلك نهى الإمام إيّاه عن القياس.

ودعوى أنّ الإطلاقات المذكورة معارضة مع ما دلّت عليه النصوص من لزوم اتّباع العلم ويتساقطان، لأنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، ومع التساقط لا يبقى

(١) جامع الأحاديث: ٢٧٥/١.

(٢) جامع الأحاديث: ٣٠٢/١.

نهي بالنسبة إلى القطع الحاصل من القياس.

مندفعة بأنّ الأخبار الناهية عن العمل بالقياس ولو مع إفادته العلم مرجّحة، لأنّها معلّلات، بأنّ السنّة، إذا قيست محق الدين، وبأنّ العقول قاصرة عن الإصابة ونحو ذلك. هذا لولم نقل بانصراف الأخبار الدالّة على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس المنهيّ.

ثم إنّ الأخذ بالعلل المنصوصة أو الحكم المنصوص، أو الدلالات الظاهرة من ألفاظ الكتاب والسنّة، خارج عن مورد القياس، ولا تشمله النواهي الواردة في القياس، لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهة والمقايسة.

وهكذا إلغاء الخصوصيّة، أو إدراج القيود في الموضوع ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل.

وأما تنقيح المناط فهو على قسمين: أحدهما، مبنيّ على المشابهة والمقايسة، فهو قياس ومشمول للمطلقات، كما عرفت.

وثانيهما، مبنيّ على كشف العلل الواقعيّة الشرعيّة بالعقل المحيط، فهو ليس بقياس، ولكنّه قليل التحقّق والوقوع، وكيف كان لا يشمله الأدلّة الناهية عن القياس.

ومنها الروايات الواردة في النهي عن اعتناء الوسواسيّ بوسواسه، فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعا.

ففي صحيحة ابن سنان ذكرت لأبي عبدالله ﷺ، رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة، قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبدالله ﷺ: وأيّ عقل له، وهو يطيع الشيطان؟ فقلت له وكيف يطيع الشيطان؟ فقال ﷺ: سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول لك من عمل الشيطان[1].

---

(١) الوسائل الباب ١٠ من أبواب مقدّمات العبادات ح ١.

وغير ذلك من الأخبار الدالّة عن النهي، عن العمل بالوسواس، وإن كان قاطعاً في ذلك هذا مضافاً إلى عموم التعليلات الواردة في كثير الشكّ، مع أنّه لم يبلغ حدّ الوسواس كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك فإنّه يوشك أن يدعك إنّما هو من الشيطان(١).

وصحيحة زرارة قال: يمضي على شكّه، ثمّ قال: لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعدّ إليه الشكّ(٢).

ومن المعلوم أنّ المستفاد من هذه التعليلات هي ممنوعيّة الإطاعة عن الشيطان، وهي أمر لا يقبل التخصيص، ومع الممنوعيّة المذكورة وإطلاقها لا يكون القطع منجّزاً ولا معذّراً، لأنّ تلك الممنوعيّة تكشف عن عروض عنوان يمنع ذلك عن فعليّتهما وأمّا قطع القطّاع، فلم أر نصّاً فيه نعم لا يحكم العقل، أو العقلاء بعد كون القاطع قطّاعاً بالتنجيز، أو التعذير، لموهونيّة قطعه وكشفه عندهم، ومع الموهونيّة لا وقع لقطعه، كما لا وقع لقطع من لم يتعلّم المقدّمات المقرّرة للعلوم والفنون، ولم يكتسب خبرويّة عند العقلاء، ومعذلك حصل له القطع، بل ينهونه عن العمل به، خصوصاً إذا كان موجباً لتضييع مال الغير أو نفسه، فلا تغفل.

---

(١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح١.

(٢) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الخلل ح٢.

الجهة العاشرة: في العلم الإجمالي يقع الكلام في أُمور:

الأمر الأوّل: في أنّ العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعيّة؛ لأنّ المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقّق بالعلم التفصيليّ فكذلك يتحقّق بالعلم الإجمالي، و عدم تميز مصداق المكلّف به في أطراف المعلوم بالإجمال لاينافي وصول أصل المكلّف به، و مع الوصول المذكور يحكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة.

و يشهد له الوجدان، ألاترى أنّه لافرق بين ما إذا عرف المكلّف خمراً بعينها وبين علمه بوجودها في أحد الكأسين في حكم العقل بقبح المخالفة. فكما أنّ من شرب الخمر المعيّنة استحقّ العقوبة، فكذلك من شرب الكأسين استحقّ لها؛ لصدق المخالفة مع التكليف. فالعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعيّة.

و دعوى اعتبار العلم التفصيلي بحرمة الشيء حين الإرتكاب في استحقاق العقوبة يكذبها الوجدان.

و قياس المقام بما إذا يحصل العلم الاجمالي بعد ارتكاب الأطراف تدريجا فإنّه لايستحقّ العقوبة قياس مع الفارق؛ إذ لاعلم تفصيلاً و لا إجمالاً حين الارتكاب في المقيس عليه، بخلاف المقيس؛ فإنّ العلم الاجمالي موجود فيه حين الارتكاب، و هو كافٍ في تحقّق الوصول و حرمة المخالفة القطعيّة.

فتحصل: أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في إفادة حرمة المخالفة القطعيّة.

الأمر الثاني: في أنّ العلم الاجمالي كالتفصيلي في وجوب الموافقة القطعيّة.

و لايخفى عليک أنّ التكليف بعد الوصول بالعلم الاجمالي يكون منجّزاً، و

مقتضى كونه منجّزاً هو وجوب الامتثال و الإطاعة، و الإطاعة في مثله ليست إلّا بالاحتياط و الموافقة القطعية. نعم يمكن الفرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي بأن يقال: إنّ مع شوب العلم بالإجمال و الترديد في العلم الإجمالي يمكن للشارع ـ كما سيأتي ـ أن يتصرّف في حكمه بأن يرفع اليد عنه و يجعل للمكلّف فيه الترخيص، هذا بخلاف العلم التفصيلي فإنّ معه لا موجب لرفع اليد و لا مجال للترخيص فيه. نعم لو تزاحم عنوان المقطوع بعنوان آخر يقدّم الأهمّ بحكم العقل للتزاحم كما مرّ تفصيل ذلک.

ثمّ لافرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكميّة و الشبهة الموضوعيّة؛ فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضي في كليهما الفراغ اليقيني، فإذا علم بوجوب إكرام عالم مثلاً و تردّد بين زيد و عمرو لزم الاحتياط بإكرام كلّ واحد منهما حتّى تحصل الموافقة القطعيّة بالعلم بالفراغ. و هكذا إذا علمنا بوجوب نوع صلاة وشككنا في أنّها هل هي الجمعة أو الظهر لزم الاحتياط بإتيانها ليحصل الموافقة القطعيّة بعد العلم بالاشتغال بنوع خاصّ من الصلاة و لكن ظاهر عبارة الشهيد الصدر﴿ هو التفصيل بين الشبهة الموضوعيّة و الحكميّة حيث قال: و أمّا الشبهة الحكميّة كما إذا علم بوجوب الجامع و هو الصلاة و تردّد بين الجمعة و الظهر حصلت الموافقة القطعيّة في مثله بالإتيان بالجامع، و هو يتحقّق بإتيان أحد الفردين أو الأفراد؛ لأنّ الجامع يوجد بوجود فرده، فتكون موافقة قطعيّة للمقدار المنجّز المعلوم. و بعبارة أُخرى: أنّ المقدار المعلوم هو إضافة الوجوب إلى الجامع بين الظهر و الجمعة لا الظهر بحدّها و لا الجمعة بحدّها، فتكون إضافته إلى كلّ من الحدّين تحت تأمين القاعدة، و أمّا إضافته إلى الجامع بينهما فتحصّل موافقته القطعيّة بإتيان أحدهما.(١)

---

(١) مباحث الحجج ١/١٦٢.

و لايخفى عليک أنّ وجوب الجامع بما هو جامع لايقبل الترديد، و يكون خارجاً عن محلّ الكلام؛ إذ مقتضى كون الواجب هو الجامع هو العلم التفصيلي بأنّ الجامع هو الواجب، و حيث إنّ الجامع يصدق على كلّ واحد من أفراد الجامع، فيجوز له الإتيان بكلّ و احد منها؛ لمعلوميّة كونه من مصاديقه، و الترديد إنّما يحصل فيما إذا علمنا بوجوب نوع خاصّ من الصلاة و تردّد بين الجمعة و الظهر بحيث ترددنا في أنّ الواجب لنا هل هو الجمعة أو الظهر فلا إشكال حينئذٍ في أنّ العلم الاجمالي بذلک يقتضي الاحتياط بإتيان كلّ واحد منها كالشبهة الموضوعيّة.

و بعبارة أخرى: المعلوم هو الواقع الخارجي، و هو مردّد بين النوعين من الصلاة دون الجامع بينهما، و إلّا يلزم أن يكون المعلوم بالإجمال معلوماً تفصيليّاً. فلا تغفل.

الأمر الثالث: أنّ العلم الاجمالي يكون مقتضياً للمنجّزيّة و المعذّريّة، و ليس بعلّة تامّة؛ لشوبه بالشکّ، إذ مع الشوب بالشک يحكم العقل او العقلاء بجواز أن يمنّ الشارع و يسهل الأمر على المكلّفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب سبباً لجواز الترخيص في ترک الموافقة القطعية أو فعل المخالفة القطعية فيما إذا كان مصلحة التسهيل أرجح بنظر الشارع من بقاء التكليف على ما هو عليه. و لايلزم من الرفع المذكور مناقضة و لاترخيص في المعصية؛ لأنّ المناقضة و الترخيص في المعصية فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال مرفوعاً، كما لايلزم ظلم في حقّ المولى؛ لأنّه متفرّع على بقاء التكليف. هذا بخلاف العلم التفصيلي؛ فإنّ الترخيص فيه مع بقاء المعلوم بالتفصيل على حاله من دون عروض الطوارئ لايمكن بالإمكان الوقوعي؛ لأنّه خلاف الحكمة، بخلاف الترخيص في العلم الإجمالي؛ فإنّ الشوب بالشکّ ربّما يقتضي الترخيص تسهيلاً، و الترخيص أمر يساعده الحكمة كما لايخفى.

و عليه فالرفع في المعلوم بالإجمال كالرفع في الشبهات البدويّة، فكما أنّ الرفع

فيها لايوجب المناقضة بحسب الواقع، مع أنّ الأحكام الواقعيّة مشتركة بين العالم و الجاهل و صادرة من المولى و تكون فعليّة؛ لأنّها مجعولة بداعي جعل الداعي، فكذلك في المعلوم بالإجمال يجوز رفعه بالترخيص الشرعي، و مع الرفع لايلزم المناقضة و لا الترخيص في المعصية و لا الظلم من جهة المخالفة مع تكليف المولى؛ إذ مع رفع فعليّة التكليف لامخالفة.

هذا مضافاً إلى تسلّم إمكان الترخيص ورفع اليد عن المعلوم بالإجمال في الشبهة غير المحصورة فيما إذا كانت خالية عن جميع مايوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالي كالعسر و الحرج و الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروجه عن مورد الابتلاء؛ فإنّ العلم الاجمالي فيها باقٍ على حاله، و مع ذلك لايلزم من حكم الشرع بجواز ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها المناقضة و لاالترخيص في المعصية؛ لأنّ مرجع حكم الشرع بالترخيص إلى رفع المعلوم بالإجمال، و مع الرفع لايلزم هذه المحذورات.

و القول بسقوط العلم الإجمالي في غير المحصورة غير سديد؛ إذ لاوجه لسقوطه بعد فرض كون الشبهة غير المحصورة خاليه عن جميع ما يوجب المنع عن التاثير كالعسر و الحرج و الاضطرار.

و تخصيص غير المحصورة بما إذا لزم من الاحتياط فيه عسر مخلّ بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجاً عن مورد الابتلاء و غيرهما من الموارد التي لايبقى العلم الإجمالي فيها كما ترى؛ إذ لاوجه للتخصيص المذكور.

و كيف كان فيصحّ أن يقال: إنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء، لافي العلّيّة التامّة؛ لإمكان الترخيص في العلم الإجمالي دون التفصيلي، فالعلم الإجمالي يوجب التنجّز لو لم يمنع عنه مانع، و أمّا مع وجود المانع فلا يوجب شيئاً من دون فرق بين الموافقة القطعيّة و الموافقة الاحتماليّة.

و ممّا ذكرناه يظهر أنّا لاننكر أنّ الوصول الّذي هو شرط التنجيز هو الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي، و لانقول بتوقّف التنجيز على العلم التفصيلي؛ إذ لا عذر مع العلم الإجمالي في مخالفة المعلوم بالإجمال، و لكن مع ذلك نقول: يصحّ للشارع أن يمنّ على المكلّفين برفع تكليفه في المعلوم بالإجمال؛ لشوبه مع الشک دون العلم التفصيلي، و لايلزم من الامتنان المذكور خلف؛ فإنّه لايؤوّل إلى جعل العلم التفصيلى شرطاً في التنجيز حتّى يكون خلفاً في كون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في التنجيز، بل هو رفع المنجّز امتناناً كما لايخفى.

و ينقدح ممّا ذكر ما في نهاية الدراية حيث قال: لايعقل جعل الجهل التفصيلي عذراً عقلاً و لاشرعاً إلّا مع التصرّف في المعلوم، و هو خلف. و مرجعه إلى جعل العلم التفصيلي شرطاً في بلوغ الإنشاء الواقعي إلى درجة الحكم الفعليّ الحقيقي أو جعل الجهل التفصيلي مانعاً عن بلوغه كذلک، و هو في حدّ ذاته أمر معقول لايختصّ العلم الإجمالي، بل يمكن إجراؤه في العلم التفصيلي أيضاً بأن يكون العلم التفصيلي الخاص شرطاً في بلوغ الحكم إلى درجة الفعليّة، و إلاّ فالوصول الذي هو عند التحقيق شرط البعث الحقيقي هو الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي.[1]

و ذلک لما عرفت من أنّ للشارع أن يمنّ على المكلّف برفع تكليفه مع تنجيزه تسهيلاً عليه، فلا يرجع ذلک إلى جعل العلم التفصيلي شرطاً في التنجيز أو الجهل التفصيلي مانعاً بل الشارع يرفع المنجّز أو الفعلي من باب الامتنان لمصلحة التسهيل بعد عروض الشکّ. هذا بخلاف العلم التفصيلي؛ فإنّ العقل لايجوز الترخيص فيه، لعدم عروض الشکّ، و الترخيص من دون وجود مصلحة خلاف الحكمة و لايصدر من الحكيم المتعال.

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٣٢.

و دعوى الفرق بين ما نحن فيه و بين الشبهة البدويّة و غير المحصورة بأنّ المفروض تعلّق العلم الإجمالي فيما نحن فيه بتكليف فعليّ واقعي مردّد بين الأطراف، و معه لايمكن منع الشارع من العمل به كما في العلم التفصيلي، و إلاّ لزم التناقض فلايجوز الترخيص مطلقاً؛ إذ لافرق بين الموافقة العمليّة القطعيّة و المخالفة القطعيّة في أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لها.(١)

مندفعة بأنّ التكليف في الشبهة الغير المحصورة التي تكون خالية عن طروّ العوارض المانعة عن تأثير العلم الإجمالي أيضاً فعليّ مع العلم الإجماليّ بوجوده في تلك الدائرة. فكما أنّ رفع اليد عن فعليّته بالترخيص الشرعي لامانع منه، فكذلك يجوز للشارع في الدائرة المحصورة أن يرفع اليد عن فعليّة المعلوم بالإجمال.

و التفرقة بين الشبهة الغير المحصورة و المحصورة لاوجه لها؛ فإنّ العلم بالحكم الفعلي لو كان موجباً لعدم إمكان الترخيص في موردها للزوم التناقض، فليكن كذلك في غير المحصورة أيضاً؛ لأنّ العلم باقٍ في الشبهة غير المحصورة عند خلوّها عن العوارض المذكوره هذا مضافاً إلى إمكان دعوى قيام بناء العقلاء أيضا على جواز ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها في الشبهات غير المحصورة و رفع اليدعن المعلوم بالإجمال حيث ذهبوا إلى عدم وجوب الاجتناب عن بعض الأطراف أو جميعا(٢) في الشبهات غير المحصورة و هو يكفي للشهادة على أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً فيها لا علّة تامّة. فإذا تصوّرنا الاقتضاء في العلم الإجمالي في مورد الشبهات الغير المحصورة أمكن تصوّر ذلك أيضاً في العلم الإجمالي في مورد الشبهات المحصورة. فكما أنّ رفع اليد عن الفعليّة يرفع التناقض في الشبهة غير المحصورة، فكذلك يرفع التناقض

---

(١) تنقيح الأصول ٣ـ٦٨ـ٦٩.

(٢) قال السيّد في فصل الماء المشكوك مسألة ١ وإن اشتبه النجس أو المغصوب في غير المحصورة كواحد في ألف مثلاً لايجب الاجتناب عن شيء منه.

برفع اليد عن الفعليّة في المحصورة أيضاً.

أللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّا نمنع وجود البناء على رفع اليدعن فعليّة المعلوم بالإجمال في أطراف غير المحصورة، بل هو باقٍ على فعليّته، و مقتضاه هو وجوب الاحتياط. نعم لايعتني العقلاء باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من الأطراف؛ لكثرة الأطراف، فكلّ طرف و إن احتمل أن يكون هو النجس أو المغصوب إلاّ أنّ العقلاء لايعتنون بهذا الاحتمال من جهة موهوميّة الاحتمال المذكور بسبب كثرة الأطراف، كما أنّهم لا يضطربون بوصول خبر موت أحد من أفراد البلد، مع أنّ فيها أقرباءهم و غيرهم ممّن يتعلّق بهم؛ و ليس ذلك إلاّ لعدم اعتنائهم باحتمال تطبيقه مع أنّ الاحتمال موجود فيه.

و مقتضى كون هذا البناء دليلاً لبّيّاً هو الاقتصار على القدر المتيقّن، و هو عدم لزوم الموافقة القطعيّة في أطراف الشبهة غير المحصورة. و أمّا ارتكاب الجميع فلا بناء عليه، بل مقتضى العلم الإجمالي هو عدم جواز ارتكاب الجميع لو أمكن، و لا ارتكاب مقدار معتدّ به بحيث تصير نسبته إلى البقيّة نسبة المحصور إلى المحصور.

نعم لو قلنا بأنّ العلم فيها يصير كلاعلم مطلقاً من جهة قيام الاطمئنان في كلّ طرف على عدم كونه مصداقاً للمعلوم بالإجمال ـ حيث قام الطريق العقلائي الذي هو الاطمئنان على عدم وجود المعلوم بالإجمال في غير المحصور فيكون العلم كلا علم ـ لجاز ارتكاب الجميع.

و لكنّه ممنوع؛ لأنّ دعوى العلم الاجمالي في غير المحصور و قيام الطريق العقلائي و هو الاطمئنان على عدم وجود العلم أو المعلوم في غير المحصور متنافيان و متناقضان.

فالأولى هو أن يقال: إنّ الشبهة المحصورة مع غير المحصورة متساويتان في إمكان رفع اليد شرعاً عن فعليّة التكليف المعلوم بالإجمال؛ لوجود المقتضي و هو

الشوب بالشكّ و وجود مصلحة التسهيل سواء كان بناء العقلاء عليه أو لم يكن و البحث في مقام الثبوت، و من المعلوم أنّ رفع اليد عن التكليف المعلوم بالإجمال مع الشوب بالشكّ و وجود مصلحة التسهيل ممكن وقوعاً بخلاف رفع اليد عن التكليف المعلوم بالتفصيل؛ لأنّه خلاف الحكمة، كما عرفت.

ثمّ إنّ التناقض مرتفع برفع اليد عن فعليّة الحكم، و عليه فلا حاجة لرفع التناقض إلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية من اختلاف مرتبة الحكم الظاهري مع الحكم المعلوم بالإجمال كاختلاف مرتبة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي. هذا مضافاً إلى ما فيه؛ فإنّ الجمع في الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي يمكن أن يدّعى أنّه يبتني على أنّ الحكم الواقعي ليس فعليّاً من جميع الجهات مع عدم العلم به.

ولكنّ هذا الجمع لايأتي في المعلوم بالإجمال؛ فإنّ مع العلم الإجمالي يصير الواقع فعليّاً من جميع الوجوه، فيقع المنافاة بين المعلوم بالإجمال و الحكم الظاهري. نعم مع جواز رفع فعليّة الحكم من جهة شوب الشكّ لايبقى الحكم الواقعي على فعليّته، فلا مناقضة بين الحكم الواقعي و الترخيص الوارد فيه حتّى يحتاج إلى اختلاف المرتبة، كما لا إذن و لاترخيص في المعصية؛ لأنّه بعد رفع اليد عن الحكم الفعلي لاتكون المخالفة معصية، بل هو رفع لموضوع المعصية، لاترخيص في المعصية.

ثم إنّ الظاهر من مصباح الأُصول هو عدم إمكان الترخيص في أطراف الشبهة المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ للمنافاة بينهما بحسب مقام الامتثال دون الشبهة البدويّة و غير المحصورة حيث قال: إنّ جعل الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي ينافي الحكم الواقعي الواصل بالعلم الإجمالي في مقام الامتثال؛ لما تقدّم من عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي و الإجمالي، فإن كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال على ما هو المفروض لزم محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال .

بخلاف الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري في الشبهات البدويّة؛ فإنّه لاتنافي بينهما لامن ناحية المنتهى و لا من ناحية المبدأ. أمّا من ناحية المنتهى فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي و عدم تنجّزه لعدم وصوله إلى المكلّف. فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لايحكم العقل بلزوم امتثاله. فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، و إذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلّف و حكم العقل بلزوم امتثاله لايبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

و أمّا ناحية المبدأ فلأنّ المصلحة في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس الحكم لافي متعلّقه كما في الحكم الواقعي سواء كان الحكم الظاهري ترخيصاً لمجرد التسهيل على المكلّف أو إلزامياً لغرض آخر من الأغراض، فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعي اجتماع المصلحة و المفسدة في شيً واحد.

نعم يرد النقض بالشبهة غير المحصورة؛ لوصول الحكم الواقعي فيها أيضاً بالعلم الإجمالي، و مجرّد قلّة الأطراف و كثرتها لايوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال، و لكن حيث لم يقدر المكلّف على الإتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبيّة أو على ترك جميع الأطراف في الشبهة التحريميّة أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلّف لايكون العلم الإجمالي منجّزاً؛ إذ لايكون امتثال الحكم الواقعي حينئذٍ لازماً لعدم التمكّن منه أو لكونه ضرراً أو حرجاً و مع عدم لزوم امتثاله لامانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.(١)

و يمكن أن يقال: أوّلاً: إنّا نمنع عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي و الإجمالي؛ لشوب العلم الإجمالي بالشكّ دون العلم التفصيلي، و هو يوجب أن يكون التنجيز في الحكم الإجمالي بنحو الاقتضاء دون

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٧٣ـ٧٤.

العلم التفصيلي فإنّه بنحو العلّية. و عليه فلو كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمالي لايلزم منه محذور اجتماع الضدّين في مقام الامتثال؛ لأنّ مفاد الحكم الظاهري هو رفع اليدعن الحكم الفعلي الواقعيّ، فلا يلزم منه محذور الاجتماع.

و ثانياً: إنّ مفاد حديث الرفع في الحكم الظاهري هو رفع الحكم الفعلي، و لافرق فيه بين الشبهة البدويّة أو المقرونة بالعلم الإجمالي فكما أنّ الحكم الواقعيّ في المقرونة فعلي، فكذلك في البدويّة؛ لاشتراک العالم و الجاهل في الأحكام الواقعية، فلا مانع من تنظير المقرونة بالبدوية من هذه الجهة، و إن أمكن الفرق بينهما بأنّ المقرونة واصلة و منجّزة بخلاف البدويّة فإنّها غير واصلة؛ لعدم كون الفرق المذكور مانعاً عن جواز رفع الفعليّة، إذ غاية مقتضى الفرق المذكور هو أنّ التكليف صار منجّزاً بالوصول في المقرونة بخلاف البدويّة و لكنّهما مشتركان في كونهما فعليّة، و حديث الرفع يرفع الفعليّة في كليهما؛ لعدم كون العلم الإجمالي علّة تامّة، و تنجيزه لايمنع عن إمكان الرفع بالدليل الشرعي.

و ثالثاً: إنّ التكليف في الشبهة غير المحصورة أيضاً فعليّ واصل بالعلم الإجمالي فيما إذا كان خالياً عن العوارض المذكورة من الخروج عن محلّ الابتلاء أو الحرج و الضرر ولكنّه قابل للرفع الشرعي فالنقض وارد. و لاوجه لتخصيص الشبهة غير المحصورة بما إذا وجدت العوارض المذكورة.

فتحصّل: أنّ كل هذه الموارد من الشبهة المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي و غير المحصورة و البدويّة تكون مشتركة في الفعليّة و جواز رفعها بحديث الرفع، و إن كان بينها فرق من ناحية المنجّزيّة، و لكنّ المنجّزيّة ثابتة مادام لم يرد الترخيص الشرعيّ الظاهري، و إلاّ فيكون حديث الرفع حاكماً بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة الفعليّة، و مع الرفع لايلزم المضادّة في أيّ مورد من الموارد المذكورة ،كمالا يلزم منه

الترخيص في المعصية و لا الظلم؛ إذ مع الرفع لاحق حتّى يلزم الظلم من الترخيص.

وبالجملة: أنّ ترخيص الشارع في أطراف العلم الإجمالي بحسب مقام الثبوت أمر ممكن.

و دعوى: أنّ مع الإرادة القطعيّة على الامتثال مطلقاً لايصحّ الترخيص منه قطعاً كما في تهذيب الأصول كماترى؛ إذ الإرادة القطعيّة بالنسبة إلى الحكم العامّ على نحو ضرب القانون صحيحة، ولكن بالنسبة إلى موارد الشک لاتنافي الترخيص، لما عرفت.

ثم لافرق فيا ذكرناه من إمكان الترخيص شرعاً في أطراف العلم الاجمالي بين المخالفة القطعيّة و المخالفة الاحتمالية؛ لوجود الملاک فيهما، و هو شوب العلم بالشکّ و وجود مصلحة التسهيل فيا إذا كانت أرجح و عليه فالتفصيل بينهما بأنّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة الاحتماليّة بنحو الاقتضاء و بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة بنحو العلّة التامّة؛ بدعوى أنّ الترخيص في الأولى لايلزم منه إلّا احتمال ثبوت المتناقضين بخلاف الترخيص في الصورة الثانية فإنّه يوجب القطع بثبوتهما في غير محلّه؛ لما عرفت من أنّ المناقضة مع رفع المعلوم بالإجمال لامورد لها لا في الصورة الأولى و لافي الصورة الثانية. هذا مضافاً إلى أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الإستحالة، و مقتضاه هو عدم تجويز الترخيص مطلقاً. فلاوجه للتفصيل المذكور على أيّ تقدير.

نعم حيث إنّ التصرّف بيدالشارع، فاللازم هو مراعاة مفاد الترخيص، فإن رخّص الشارع في المخالفة الاحتماليّة لزم على المكلّف أن يأتي ببعض الأطراف قضاءً للعلم الإجمالي؛ لأنّه يقتضي الامتثال، و المفروض أنّ الترخيص الشرعي مختصّ بالمخالفة الاحتماليّة. وإن رخّص الشارع في المخالفة القطعيّة فلا يلزم على المكلّف شيء؛ إذ العلم الإجماليّ مع الترخيص المطلق لايقتضي شيئاً.

الأمر الرابع: أنّه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم

الإجمالي يصل النوبة إلى مقام الإثبات و شمول أدلّة الأُصول العمليّة لأطراف العلم الإجمالي و عدمه، ولكنّ هذا البحث يناسب باب البراءة و الاشتغال بعد الفراغ هيهنا عن أنّ تاثير ألعلم الإجماليّ في التنجيز بنحو الاقتضاء، و لذلک أحيل البحث والتفصيل فيه إلى ذلک الباب إن شاءالله تعالى.

الأمر الخامس: في جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال مع التمكّن من الامتثال التفصيلي؛ ويقع الكلام في جهات:

الجهة الأُولي: أنّه لاإشكال في جوازالاكتفاء بالامتثال الاجمالي في التوصّليّات؛ لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان المأمور به كيفما اتّفق، و المأمور به يتحقّق بالامتثال الإجمالي، مثلاً إذا علم أنّه مأمور بإعطاء شيء لزيد أو عمرو و احتاط بإعطائه لكلّ منهما حصل له العلم بالفراغ؛ لأنّ المأمور به هو إعطاء شيء لزيد أو عمرو، و قد امتثل ذلک بالاحتياط المذكور.

ثمّ إنّ التوصّليّات تشمل الأحكام الوضعية كالطهارة و النجاسة و العقود و الإيقاعات، و لاوجه للتعبير بإلحاقها بالتوصّليّات مع كونها منها. فمع الاحتياط يعلم بحصول الطهارة و بوقوع المنشأ في العقود والإيقاعات لامحالة و المحكيّ عن الشيخ الانصاري﵀ الإشكال في الاحتياط في العقود و الإيقاعات من جهة استلزام الاحتياط للإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء؛ إذ الترديد ينافي الجزم، و لذا لايصحّ التعليق في الإنشائيّات إجماعاً.

وفيه: منع الاستلزام المذكور؛ لإمكان أن يأتي بكلّ واحد جازماً من دون تعليق وترديد في الإنشاء.

أورد عليه في مصباح الأُصول بأنّ المراد بالجزم المعتبر في الإنشاء هو الجزم بالاعتبار النفسانيّ من قبل المنشيء بأن يكون جازماً بالاعتبار من قبل نفسه لامتردّداً فيه، و التعليق في الإنشاء يوجب الترديد من قبل المنشيء في اعتباره

النفساني، فإذا قال وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد مثلاً لم يتحقّق الاعتبار منه؛ إذ علّقه على أمر لايدري حصوله، فهو لايدري أنّه تحقّق منه الاعتبار النفساني أم لا، و هذا هو الترديد المنافي لقصد الإنشاء إجماعاً.

و أمّا التردد في أنّ السبب المضى شرعاً هو هذا أو ذاک كما في موارد الاحتياط في العقود و الإيقاعات فلاإشكال فيه؛ إذ لاترديد في الإنشاء الصادر من المنشيء، بل هو جازم به غاية الأمر كونه متردّداً في أنّ السبب المضى شرعاً هذا أو ذاک، فيجمع بينهما.(١)

و لايخفى عليک أنّ البحث ليس مختصّاً باحتمال دخالة قيد شرعيّ في المأمور به بخصوصه، بل البحث أعمّ منه، بمعنى أنّ مع احتمال قيد عرفيّ أيضاً يأتي الكلام في أنّه يكفي التكرار و الامتثال الإجماليّ أو يلزم الاطّلاع التفصيليّ على دخالة القيد وعدمها ثمّ الامتثال التفصيلي، فالبحث ممحّض في أنّ الامتثال الإجمالي هل يكون كالامتثال التفصيلي مع اشتراكهما في الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه من دون فرق أو لايكون؟.

و الحقّ: أنّه لافرق بينهما سواء كان في الإنشائيّات أو غيرها. و دعوى اعتبار الجزم في الإنشائيّات لاتتنافى مع الاكتفاء بالإجمالي؛ لإمكان إتيان كلّ واحد من الأطراف جازماً لامعلّقاً، فتدبّر جيّداً.

الجهة الثانية: في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في العباديّات، و لايخفى عليک أنّ الاحتياط فيها إمّا لايستلزم التكرار كما إذا دار الامر بين الأقلّ و الأكثر، أو يستلزم ذلک كما إذا دار الأمر بين المتباينين. و في كلّ منهما يمكن الاكتفاء بالامتثال الإجمالي؛ لصلاحية احتمال الأمر للامتثال لو لم نقل بأنّ الامتثال بمجرّد الاحتمال

(١)(مصباح الأصول ٢/٧٨)

أحسن من الامتثال التفصيلي. و القول بتقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي ممنوع بحكم العقل؛ لعدم الفرق.

و دعوى أنّ التكرار فيا يستلزم التكرار لعب بأمر المولى، و مع اللعب لايصدق الامتثال.

مندفعة أوّلاً بمنع الاستلزام المذكور؛ لإمكان أن يترتّب غرض عقلائيّ على اختيار الامتثال الإجمالي.

أورد عليه في مصباح الأصول بأنّ هذا الجواب غير وافٍ بدفع الإشكال؛ لأنّ اللعب إن سرى إلى نفس الامتثال لايجدي كونه بغرض عقلاني إذ الكلام في العبادة المتوقّفة على قصد القربة، و لا يجدي في صحّتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائي، بل لابدّ من صدورها عن قصد التقرّب، و اللعب لايوجب القرب، فلا يصحّ التقرّب به.

ولكنّه كما ترى إذ محلّ الكلام هو ما إذا لم يوجب الامتثال الإجماليّ إخلالاً في قصد القربة المعتبرة.

و ثانياً: بأنّ مع تسليم اللعب لايضرّ ذلك؛ لأنّه في كيفيّة الامتثال أي في كيفيّة إحراز الامتثال لافي أصل الامتثال كما أنّ الصلاة في محلّ غير متعارف تجزي عن أصل الواجب و إن كان المصلّي لاعباً من جهة ضمائم الواجب كالمحلّ المزبور، و ضمّ اللعب الى الإتيان بمصداق المأمور به لايوجب كون الواجب لعباً.

لايقال: إنّ التكرار ينافي قصد الوجه و التميز؛ لإمكان منع اعتبارهما أوّلاً لعدم دليل عليه، مع أنّه ممّا يغفل عنه غالبا، و في مثله لزم على الشارع أن ينبّه على اعتباره و دخله في الغرض، و إلّا لكان مخلاً بالغرض، و هو غير واقع من الشارع الحكيم كما لايخفى. و منع المنافاة في قصد الوجه ثانياً؛ لإمكان التكرار لوجوب العبادة.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد﴿ من أنّ محلّ النزاع إنّما إذا كان الاختلاف بين الامتثالين من جهة الإجمال و التفصيل، فالمسألة عقليّة محضة.

و بذلک يظهر أنّ بناء جواز الاكتفاء و عدمه على اعتبار قصد الوجه و التميز في المأمور به شرعاً و عدم حصولهما إلّا بالعلم التفصيلي أو عدم اعتبارهما و أنّ أصالة الإطلاق أو أصالة البراءة هل يرجع إليها عند الشک في اعتبار هذه الأمور أولا، خروج عن محطّ البحث و مصبّ النزاع، فإنّه ممحّض في المسألة العقليّة و أنّ الامتثال الإجمالي هل هو كالامتثال التفصيلي مع اشتراكهما في الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه بشراشر شرائطه و أجزائه أولا. و أمّا البحث عن لزوم قصد الوجه و التميز و عدمها كلّها بحث فقهيّ لايرتبط بالمقام، فالقول باحتمال دخالة القيد شرعاً في المأمور به و أنّه لايحصل إلّا بالعلم التفصيلي أجنبيّ عن المقام.(١)

وربّما يقال: والتحقيق أنّ ما ذهب إليه القوم من عدم كفاية الامتثال الإجمالي المستلزم للتكرار حقّ لامحيص عنه بتقريب أنّ في مورد دوران الواجب بين عملين يحتمل في كلّ منهما أن يكون هو الواجب يمتنع أن يؤتى بكلّ منهما بداعي احتمال الأمر؛ إذ احتمال الأمر كالعلم به سابق على العمل غير مترتّب عليه خارجاً، فلا يصلح للداعويّة مع أنّ الداعي يكون متأخّراً بوجوده الخارجيّ عن العمل و مترتّباً عليه و لكنّه بوجوده التصوّري العلمي سابق على العمل، و لا يمكن الإتيان بكلّ منهما بداعي تحقّق الموافقة؛ إذ لاعلم بتعلّق الأمر به، فيستلزم ذلک التشريع المحرّم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعاً، و لكنّه لايعلمه بعينه، فهو حين يأتي بالفعلين يدعوه داعيان: أحدهما تحصيل الموافقة و الآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلاً، و الأوّل داع إلهيّ قربيّ، و الآخر غير قربيّ وإن كان عقلائياً.

و من الواضح أنّ الداعيّ الإلهي لايتعيّن واقعاً لموافق الأمر و غيره لمخالفه كي يصدر العمل عن داعٍ قربيّ خالص، بل نسبة الداعيين إلى كلّ من الفعلين على حدّ

---

(١) (تهذيب الأصول ٢/٥٥)

سواء، بمعنى أنّه لاتميز لأحدهما على الآخر في مقام الداعويّة. و عليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين أحدهما إلهيّ و الآخر دنيويّ، وهو ينافي المقربيّة.[1]

و فيه: أنّ التكرار بداعي الموافقة لايوجب التشريع؛ لوجود الأمر بينهما، و يتطلّب الأمر الموافقة و هي تصلح للداعويّة و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيّهما كان ولاينافي ذلك كون التخلّص من تعب تحصيل العلم التفصيلي داعياً لاختيار كيفيّة الامتثال الإجمالي.

و بعبارة أُخرى: الأمر يدور بين أحد التعبين المتضادّين: أحدهما تحصيل العلم التفصيلي و الآخر هو الاحتياط الإجمالي، و المكلّف إذا اختار تعب الاحتياط الإجمالي يتخلّص من تعب تحصيل العلم التفصيلي، لأنّ كلُّ ضدّ ملازم لعدم الآخر كما لايخفى. و عليه فالداعي بالنسبة إلى أصل الامتثال هو الموافقة للأمر الواقعي وهو داع إلهيّ وبالنسبة إلى كيفيّة الامتثال يكون داعيه غير إلهيّ ولا إشكال في ذلك بعد ما عرفت من عدم لزوم قصد القربة في خصوصيّات الامتثال وكيفيّته فلاتغفل.

الجهة الثالثة: فيما إذا لم يتمكّن المكلّف من الامتثال العلميّ التفصيلي و دار الأمر بين الامتثال العلميّ الإجماليّ و الامتثال الظنّيّ التفصيلي.

و لايخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظنّيّ التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، فإن كانت حجّيّته مترتّبة على عدم إمكان الامتثال العلميّ الإجمالي فالمتعيّن هو الامتثال الإجمالي، و إن لم تكن حجّيّته مترتّبة فالامتثال الظنّيّ التفصيلي كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلميّ الإجمالي مع التمكّن من العلم التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال الظنّيّ التفصيلي المعتبر بالدليل الخاصّ حرفاً بحرف.

---

(١) (منتقى الأصول ١٢٨/٤ ـ ١٢٩)

و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظنّيّ التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره بل يكون من الظنّ الانسدادي المعبّر عنه بالظن المطلق فقد فصّل في مصباح الأُصول تبعاً لصاحب الكفاية بين القول بالكشف فيقدّم الامتثال الظنّيّ التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي؛ فإنّ الكشف مبنيّ على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخلاً و معه يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّة ثمّ العقل يعيّنها بالسبر و التقسيم في الظنّ دون المشكوكات و الموهومات؛ لكون الظنّ أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم، و عليه فلا مجال للاحتياط مع التمكّن من الامتثال بالظنّ المطلق؛ لأنّ الكشف مبنيّ على ممنوعيّة الاحتياط.

وبين القول بالحكومة فإنّه مبنيّ على عدم وجوب الاحتياط لكونه عسريّاً فلا يستكشف منه حجّيّة الظنّ المطلق شرعاً، و العقل لايحكم بحجّيّة الظنّ المطلق أيضاً بل العقل يحكم حينئذٍ بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونات دون الموهومات و المشكوكات (لرفع العسر). و عليه فلامانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال الظنّيّ المطلق.(١)

و ممّا ذكر يظهر إمكان القول ببطلان عبادة تارك طريق التقليد و الاجتهاد و الآتي بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعاً؛ لكونه مخلاً بالنظام، كما ذهب إليه في الكفاية، فاللازم عليه هو الأخذ بالظنّ، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان هذا.

و لكنّه محلّ تأمّل و نظر؛ لأنّ غايته هو اجتماع الأمر و النهي، و حيث نقول بجوازه لامجال للحكم ببطلان العبادة، مع أنّ مَرْكَب النهي هو كيفيّة الامتثال لا أصل الامتثال، و النهي متوجّه إليها من جهة كونها موجبة للإخلال بالنظام، لامن جهة خصوص العبادة.

---

(١) راجع مصباح الأصول ٢: ٨٦ ـ ٨٧.

الخلاصة:

الجهة العاشرة في العلم الإجماليّ

يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل، أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي، في كونه موجباً لحرمة المخالفة القطعيّة، لأنّ المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف، والوصول كما يتحقّق بالتفصيلي فكذلك بالإجمالي، وعدم تميّز مصداق المكلّف به في أطراف المعلوم بالإجمال لا ينافي وصول أصل المكلّف به، ألا ترى أنّه لا فرق بين ما إذا عرف المكلّف خمراً بعينها، وبين علمه بوجودها في أحد الكأسين في حكم العقل بوجوب الاجتناب وقبح المخالفة.

الأمر الثاني: أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي أيضاً في كونه موجباً لوجوب الموافقة القطعيّة، إذ التكليف يتنجّز بالإجمالي كالتفصيلي، ومقتضى تنجيز التكليف، هو وجوب الامتثال، وهو لا يتحقّق إلّا بالاحتياط التامّ في الأطراف، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

ودعوى التفصيل بين الشبهة الحكميّة وكفاية الإتيان بأحد الأطراف، وبين الشبهة الموضوعيّة ولزوم الإتيان بجميع الأطراف، مستدلاً بأنّ المعلوم الوجوب في الأوّل هو الجامع، وهو الصلاة مثلاً، وترددت بين الجمعة والظهر، فحصلت الموفقة القطعيّة في مثله بالإتيان بالجامع، وهو يتحقّق بإتيان أحد الفردين، لأنّ الجامع يوجد بوجوده هذا بخلاف ما إذا كان المعلوم الوجوب هو الفرد وتردّد بين الطرفين فإنّ الإتيان بأحدهما لايكفي في الامتثال.

مندفعة بأنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل الترديد ويكون خارجاً عن محلّ الكلام، لأنّ مقتضاه هو العلم التفصيليّ بالجامع.

بل محلّ الكلام، هو ما إذا علمنا بنوع خاصّ من الصلاة وتردّدنا في كونها هي الجمعة أو الظهر، فلا إشكال حينئذٍ في أنّه يوجب الاحتياط التامّ.

الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً بالنسبة إلى المنجّزيّة والمعذّريّة، وليس بعلّة تامّة، وذلك لشوبه بالشكّ، إذ مع هذا الشوب بالشكّ يحكم العقل، أو العقلاء، بجواز أن يمنّ الشارع برفعه، ويسهّل الأمر على المكلّفين، ويجعل الجهل التفصيلي بالخطاب، سبباً لجواز الترخيص في ترك الموافقة القطعيّة، أو فعل المخالفة القطعيّة فيما إذا كان لمصلحة التسهيل أرجح بنظر الشارع من بقاء التكليف على ما هو عليه، ولا يلزم من ذلك مناقضة، ولا ترخيص في المعصية، لأنّها فيما إذا لم يكن فعليّة المعلوم بالإجمال مرفوعة، ولا يلزم أيضاً من ذلك ظلم في حقّ المولى، لأنّ ذلك متفرّع على بقاء التكليف، ومع الرفع لا موضوع للظلم، كما لا يخفى. وعليه فالرفع في المعلوم بالإجمال كالرفع في الشبهات البدويّة، والشبهات غير المحصورة، فكما أنّ الرفع فيهما لا يوجب المناقضة، مع أنّ الأحكام الواقعيّة في الشبهات البدويّة مشتركة بين العالم والجاهل ومع أنّ الأحكام المعلومة في الشبهات غير المحصورة واصلة بالعلم الإجمالي، فكذلك في المعلوم بالإجمال، في الشبهات المحصورة، والملاك في الكلّ، هو وجود الموضوع للحكم الظاهريّ وهو الشكّ، أو الشوب به.

الأمر الرابع: أنّ بعدما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، يقع النوبة إلى مقام الإثبات، والبحث عن شمول أدلّة الأصول العمليّة لأطراف المعلوم بالإجمال وعدمه.

وهذا البحث يناسب باب البراءة والاشتغال، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

أنّ مقتضى الأدلّة العامّة، هو جواز الأخذ بالأصول في أطراف المعلوم

بالاجمال أيضاً، ولكن يمنع عن ذلك الأدلّة الخاصّة، والجمع بين الأدلّة العامّة والخاصّة، يقتضي الحكم بعدم جواز الأخذ بالأُصول في أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً، فيحرم المخالفة القطعيّة والاحتماليّة، ويجب الموافقة القطعيّة. نعم الموارد التي تكون خارجة عن مدلول الأخبار الخاصّة، ولو مع إلغاء الخصوصيّة، يرجع فيها إلى عمومات البراءة، كموارد الشبهات غير المحصورة، والخارج عن محلّ الابتلاء، فتدبّر جيّداً.

الأمر الخامس: في جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالي في مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

ويقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: أنّه لا إشكال في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في التوصّليّات، لوضوح سقوط الأمر والتكليف بإتيان المأمور به كيفما اتّفق، والمأمور به يؤتى به بالامتثال الإجمالي.

ودعوى أنّ التوصّليّات تعمّ الإيقاعات والعقود، والإتيان بها احتياطاً يوجب الإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاءات، إذ الترديد ينافي الجزم، ولذا ذهبوا إلى عدم صحّة التعليق في الإنشاءات.

مندفعة بإمكان أن يأتي بكلّ طرف جازماً، من دون تعليق وترديد في الإنشاء. فلا فرق بين الإجمالي والتفصيلي في جواز الاكتفاء، سواء كان في الإنشائيّات، أو غيرها. ودعوى اعتبار الجزم في الإنشائيّات لا تنافي مع الاكتفاء بالإجمالي، لإمكان أن ياتي بكلّ طرف جازماً لا معلّقاً، فلا تغفل.

الجهة الثانية: في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في العباديّات، ولا يذهب عليك أنّ الاحتياط فيها، إما لا يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين الاقلّ والأكثر، وإما يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين المتباينين.

وفي كلّ واحد منهما يجوز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي، لصلاحيّة احتمال الأمر للامتثال.

ودعوى أنّ التكرار مستلزم للّعب ومعه لا يصدق الامتثال.

مندفعة أوّلاً بمنع الاستلزام المذكور، لإمكان أن يترتّب غرض عقلائيّ على اختيار الامتثال الإجمالي.

وثانياً: بأنّ مع تسليم لزوم اللعب، لا يضرّ ذلك، لأنّه في كيفيّة الامتثال وخصوصيّاته، لا في أصل الامتثال. ولا إشكال في عدم لزوم قصد القربة في الخصوصيات، كما إذا اختار المصلّي محلاً حارّاً أو بارداً لصلاته، فلا إشكال في صحّة صلاته.

لا يقال إنّ التكرار والاحتياط ينافي قصد الوجه والتميز.

لأنّا نقول لا دليل على وجوب مراعاتهما. هذا مضافاً إلى إمكان مراعاة قصد الوجه بأن يأتي بالاحتياط والتكرار، لغاية وجوب العبادة.

ودعوى أنّ الداعي على التكرار، ليس هو احتمال الأمر، لأنّه سابق على العمل، وليس مترتّباً عليه، خارجاً مع أنّ الداعي يكون متأخّراً عن العمل بوجوده الخارجيّ.

وليس الداعي على الإتيان بكلّ واحد منهما تحقّق الموافقة مع الأمر، إذ لا علم بتعلّق الأمر بكلّ واحد منهما، بل قصد الأمر بكلّ واحد، تشريع محرّم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعاً ولكنّه لا يعلمه بعينه. وعليه فالداعي لإتيان الفعلين أمران، أحدهما تحصيل الموافقة، والآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلاً، والأوّل داع قربيّ، والآخر غير قربيّ، وإن كان عقلائيّاً.

ونسبة هذين الداعيين إلى كلّ واحد من الفعلين على حدّ سواء، بمعنى أنّه لا تميز لأحدهما على الآخر في مقام الداعويّة، وعليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين

أحدهما إلهيّ والآخر دنيويّ، وهو ينافي المقرّبيّة.

مندفعة بأنّ التكرار بداعي تحصيل الموافقة، لا يكون تشريعا محرّماً، لوجود الأمر بين الأطراف، والأمر المعلوم بينها يتطلّب الموافقة، وهي تصلح للداعويّة وإن لم يعلم بأنّ الموافق أيّهما كان.

والتخلّص من تعب تحصيل الامتثال التفصيليّ، من فوائد الامتثال الإجمالي، لا من أسبابه ودواعيه. هذا مع أنّه لو سلّم، ذلك فالداعي المذكور يكون داعياً لكيفيّة الامتثال، لا لأصل الامتثال، فلا دليل على كون كيفيّة الامتثال قربيّا، فلا تغفل.

الجهة الثالثة: فيما إذا لم يتمكّن المكلّف من الامتثال العلميّ التفصيلي، ودار الأمر بين الامتثال العلميّ الإجمالي، والامتثال الظنّيّ التفصيلي.

ولا يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظنّيّ التفصيلي، ممّا قام على اعتباره دليل خاصّ، فإن كان حجّيّته مترتّبة على عدم إمكان الامتثال العلميّ الإجمالي، فالمتعيّن، هو الامتثال العلميّ الإجمالي.

وإن لم تكن كذلك، فالامتثال الظنّيّ التفصيليّ المعتبر، كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلميّ الإجمالي مع التمكّن من العلميّ التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال العلميّ الإجمالي مع التمكّن من الامتثال الظنّيّ التفصيليّ المعتبر بالدليل الخاصّ حرفاً بحرف، وأمّا إذا لم يكن الامتثال الظنّيّ التفصيليّ ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، بل يكون من الظنّ الانسداديّ المعبّر عنه بالظنّ المطلق.

فقد فصّل فيه، بين القول بالكشف، فيقدّم الامتثال الظنّيّ التفصيليّ الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي.

فإنّ الكشف مبنيّ على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخلّاً بالأمور، ومعه يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّة، والعقل يعيّنها بالسبر والتقسيم في الظنّ المطلق، دون المشكوكات والموهومات، لكون الظنّ، أقرب إلى الواقع من الشكّ والوهم.

وعليه فلا مجال للاحتياط مع التمكّن من الامتثال الظنّي، بعدما عرفت من أنّ الكشف مبنيّ على ممنوعيّة الاحتياط.

وبين القول بالحكومة، فإنّه مبنيّ على عدم وجوب الاحتياط، لكونه عسراً، ومعه فلا يستكشف منه حجّيّة الظنّ المطلق شرعاً، ولا يحكم العقل بحجّيّته أيضاً، بل العقل يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونات، لرفع العسر دون الموهومات والمشكوكات. وعليه فلا مانع من الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الإجمالي، مع التمكّن من الامتثال الظنّيّ المطلق التفصيلي.

ويتفرّع على التفصيل المذكور، بطلان عبادة تارك طريق التقليد والاجتهاد، والآتي بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعاً، لكونه مخلّاً بالنظام فاللازم عليه هو الأخذ بالظنّ، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان، ولكنّه محلّ تأمّل ونظر، لأنّ غايته هو اجتماع الأمر والنهي، وحيث نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، لا مجال للحكم ببطلان العبادة. مع أنّ مركب النهي هو كيفيّة الامتثال، لا أصل الامتثال، والنهي متوجّه إليها من جهة كونها موجبة للإخلال بالنظام، لا من جهة خصوص العبادة، فتدبّر جيّداً.

الباب الثاني في الظنّ

و فيه فصول:

الفصل الأوّل في إمكان التّعبد به ذاتاً

و لايخفى عليك أنّ الظنّ ليس كالقطع في كونه علّة أو مقتضياً للحجّيّة، إذ الظنّ لايكون كشفاً تامّاً حتّى يثبت به موضوع حكم العقل، هذا بخلاف القطع فإنّ به يثبت موضوع حكم العقل، و يترتّب عليه الحجّيّة، مثلاً إذا قطعنا بالوجوب كانت مخالفته مصداقاً للظلم، و الظلم موضوع لحكم العقل بالقبح و استحقاق العقوبة. و أمّا إذا حصل لنا الظنّ بالوجوب لم يتحقّق به موضوع الحكم العقلي ما لم ينضمّ إليه حكم الشرع و التعبّد به؛ إذ الموضوع هو المخالفة مع التكاليف التي تكون مصداقاً من مصاديق عنوان الظلم، و هو لايثبت بالانكشاف الناقص من دون تعبّد به. و عليه فلا مانع من أن يرد التعبّد به ويجعل الحجّيّة له من الشارع سواء كان الكاشف عن حجّيّته ظواهر الآيات والسنّة أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد الموجبة لكشف العقل أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة؛ إذ التعبّد به و جعل الحجّيّة له ليس بتناقض، ولا باجتماع المثلين لعدم ثبوت شيء من الأحكام بنفس الظنّ فيصحّ أن يقال: جعل الحجية للظنّ ممكن ذاتاً و لافرق فيما ذكر بين مقام الإثبات و بين مقام سقوط التكليف، فكما أنّ بالظنّ لايثبت حكم، فكذلك لايكتفى بالظنّ في مقام الامتثال، بل اللازم هو القطع بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال.

و ربّما ينسب إلى المحقّق الخوانساري؛ التفصيل بين مقام الإثبات و مقام السقوط حيث قال في باب الاستصحاب: إذا كان أمر أو نهي عن فعل إلى غاية معيّنة مثلاً فعند الشكّ في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظنّ بالامتثال، و الخروج من العهدة و ما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتثال.

فإنّ ظاهره هو كفاية الظنّ بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته (في الامتثال) وإلاّ لقال لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهدة، كما في نهاية الدراية(١).

و لكنّه لاوجه له؛ إذ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لامجال للاكتفاء بالامتثال الظنّيّ غير المعتبر مع احتمال أن لايمتثل التكليف و تحصل المخالفة و تستحقّ العقوبة والمفروض أنّه لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به و القول بأنّ دفع الضرر المحتمل ليس بواجب ممنوع بأنّ الضرر إن كان دنيويّاً يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه نعم لو حصل عارض يرجّح على تحمّل الضرر الدنيوي فيقدّم عليه لأنّ الحكم بالوجوب في الضرر الدنيوي يكون اقتضائيّاً و يسقط عن الفعلية عند تزاحمه بالأهمّ و لكن المفروض في المقام عدم عروض عنوان راجح.

و إن كان الضرر أُخرويّاً يحكم العقل بنحو العلّيّة بوجوب دفعه و الضرر في المقام ضرر أُخرويّ فلامجال للاكتفاء بالامتثال الظنّي مع القطع بالتكليف.

(١) نهاية الدراية ٢: ٤١.

الخلاصة:

الفصل الأوّل

في أنّ التعبّد به ممكن ذاتاً ولا محذور فيه

لأنّ الظنّ في نفسه ليس كالقطع في كونه علّة أو مقتضياً للحجّيّة لوضوح أنّ الظنّ لايكون كشفاً تامّاً عن التكليف حتّى يثبت به موضوع حكم العقل بقبح مخالفة التكليف واستحقاق العقوبة على المخالفة. نعم لو انضمّ إليه التعبّد الشرعي به فهو صار كالقطع في كونه موضوعاً للحكم العقلي بقبح المخالفة واستحقاق العقوبة عليها.

فالتعبّد بالظنّ وجعل الحجّيّة له ممكن ذاتاً إذ لايستلزم من ذلك التناقض ولا اجتماع المثلين لعدم ثبوت حكم في الواقع بنفس الظنّ حتّى يلزم المحذورات المذكورة ولا فرق في ذلك بين أن يستفاد التعبّد بالظنّ من ظواهر الكتاب والسنّة أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد على تقدير الكشف.

ثمّ لا تفاوت في عدم حجّيّة الظنّ بين مقام إثبات التكليف وبين مقام سقوطه.

ودعوى كفاية الظنّ في مقام سقوط الواقع بعد العلم بثبوته في مقام الامتثال.

مندفعة بأنّ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لا مجال للاكتفاء بالامتثال الظنّيّ ما لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به شرعاً.

لايقال يجوز الاكتفاء بالظنّ في مقام سقوط الواقع إذ بعد الإتيان بالظنّ غير المعتبر لايبق إلاّ احتمال الضرر ودفعه ليس بواجب. لأنّا نقول عدم وجوب دفع

الضرر المحتمل ممنوع لأنّ الضرر إن كان دنيويّاً يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه ما لم يعرض عنوان راجح على تحمّل الضرر الدنيوي وإلاّ فيقدّم عليه. لأنّ الحكم بوجوب دفع الضرر الدنيويّ اقتضائيّ وتعليقيّ ويرتفع هذا الحكم بعروض عنوان راجح.

ولكن مفروض الكلام فيما إذا لم يعرض عنوان راجح ومعه يجب دفع احتمال الضرر ومعناه عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في مقام السقوط.

وإن كان الضرر أخرويّاً يحكم العقل بوجوب دفعه بنحو العلّيّة فلايجوز الاكتفاء بالامتثال الظنّي الذي لادليل على اعتباره مع القطع بالتكليف كما هو واضح وبالجملة فيمكن التعبّد بالظنّ ذاتاً ولايلزم من ذلك محذور أصلاً.

الفصل الثاني: في أنّ التعبّد بالظنّ و جعل الحجّيّة له ممكن و قوعاً إذ لايلزم منه محذور كصدور القبيح من الحكيم المتعال. و أدلّ الدليل على الإمكان ذاتيّاً كان أو وقوعيّاً هو قيام الأدلّة المتواترة القطعيّة الصدور و القطعيّة الدلالة على حجّيّة بعض الظنون كحجّيّة الظنون الحاصلة من الألفاظ ولو شككنا في الإمكان و الامتناع عند ورود تعبّد بظنّ من الظنون فهل هنا أصل يرجع إليه في الإمكان و عدمه أولا؟.

فالظاهر هو الأوّل، قال الشيخ الأعظم: و استدلّ المشهور على الإمكان ـ أي إمكان التعبّد بالظن ـ بأنّا نقطع بأنّه لايلزم من التعبّد به محال، ثمّ قال: و في هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيا نحن فيه. فالأولى أن يقرّر هكذا إنّا لانجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.(١)

ظاهره أنّ إمكان الشيء ثابت عند العقلاء بعدم وجدان الدليل على الامتناع، و لايحتاج إلى القطع بعدم المحذور، في فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفي بعدم وجدان مايوجب الاستحالة في الحكم بالإمكان و ترتّب آثاره عليه.

أورد عليه في الكفاية بوجوه: أحدها: أنّه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه. و ثانيها: أنّه على تقدير ثبوت البناء المذكور نمنع حجّيّة هذا البناء، لعدم قيام دليل قطعيّ عليها، و الظنّ بالاعتبار و الحجّيّة على فرض

---

(١) فرائد الأصول: ٢٤ ط ـ قديم.

وجوده لايفيد الاعتبار و الحجّيّة؛ إذ الكلام في الحال في إمكان التعبّد بالظنّ و امتناعه، و لايمكن إثبات إمكان التعبّد بالظنّ بنفس الظنّ.

و ثالثها: أنّه على تقدير حجّيّة بناء العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ فيه لاحاجة إليه مع وجود أدلّة وقوع التعبّد بالظنّ، كما لافائدة في هذا البحث أصلاً بدون أدلّة وقوع التعبّد بالظنّ؛ إذ مع عدم الدليل على الوقوع لايترتّب فائدة على البحث عن الإمكان، مع أنّ البحث الأُصولي لابدّ فيه من ترتّب ثمرة عليه.

أجاب عنه في مصباح الأُصول بأنّ الانصاف تماميّة ما ذكره الشيخ رحمه‌الله، و لايرد عليه شئ من هذه الإشكالات؛ و ذلک لأنّ ما ذكره صاحب الكفاية مبنيّ على أن يكون مراد الشيخ رحمه‌الله هو البناء على الإمكان مطلقاً، و لكنّ الظاهر أنّ مراده هو البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع، كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّيّة الظنّ، و لاأقلّ من احتمال ذلک في كلام الشيخ رحمه‌الله.

و حينئذٍ تترتّب الثمرة على البحث عن الإمكان و الاستحالة؛ إذ على تقدير ثبوت الإمكان لابدّ من الأخذ بظاهر كلام المولى و العمل بالظنّ. و على تقدير ثبوت الاستحالة لامناص من رفع اليد عن الظهور؛ للقرينة القطعيّة العقليّة، و لاينبغي الشكّ في أنّ بناء العقلاء في مثل ذلک على الإمكان و العمل بالظاهر ما لم تثبت الاستحالة، فلوأمر المولى عبده بشيء و شكّ العبد في إمكان وجوبه و استحالته؛ لاحتمال أن يكون ذا مفسدة، و استحال أن يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسدة، فاحتمل أن لايكون ظاهر الكلام مراده و يكون أمره للامتحان أو غيره ممّا ليس فيه طلب جدّيّ، فهل يشکّ أحد في بناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المولى و عدم الاعتناء باحتمال الاستحالة؟! و هل يشکّ أحد في إمضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء؟!

فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفاية من الوجوه الثلاثة.[١]

و حاصله: أنّ مرجع كلام الشيخ إلى مقتضى أصالة الظهور، و هو الأخذ بالظهورات ما لم يثبت الاستحالة، لا أنّ للعقلاء حكماً جديداً في الحكم بالإمكان ما لم يقم في الوجدان على استحالته برهان.

لايقال: إنّه لايعقل الجزم بثبوت شيء إلاّ مع الجزم بإمكانه، و عليه فالجزم بالثبوت لايجامع احتمال الاستحالة.

لأنّا نقول كما أفاده المحقّق الإصفهاني‌‌رحمه‌الله: نعم لو كان المطلوب هو الجزم بالشيء كما في أُصول العقائد و المعارف اليقينيّة، و أمّا إذا كان المطلوب فيه هو الجري العملي على وفقه و العمل على طبقه دون الجزم بتحقّقه كالحكم العملي و منه التعبّد بالظنّ فإنّه لايعتبر فيه الجزم بثبوته لئلاّ يجامع احتمال استحالته، فمثله يكفي فيه مجرّد وجود الحجّة على ثبوته، فالدليل المتكفّل لحجيّة الخبر مثلاً سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواترة معنىً أو سيرة العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حجّة على حجيّة الخبر من دون منافاة لاحتمال الاستحالة؛ إذ الحجّة لايزاحمها الاّ الحجّة، و احتمال الاستحالة ليس بحجّة. فاتّضح أنّ الوجه في الحكم بالإمكان هو الأخذ بالحجّة، و هي أصالة الظهور، و عدم الاعتناء باحتمال الاستحالة في مقام الجري العملي.

لا البناء الجديد من العقلاء في الحكم بالإمكان ما لم يقم في الوجدان على استحالته برهان؛ لعدم دليل على وجود بناء جديد.

و لاما حكي عن الشيخ الرئيس من أنّه كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فَذَره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه و اضح البرهان؛ لإمكان أن نقول: إنّ الإمكان الذي

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٩٠ ـ ٩١.

هو يكون محلّ الكلام هو الإمكان الذاتيّ أو الوقوعيّ المقابلين للامتناع، بخلاف الإمكان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع بالعدم كما هو ظاهر كلام الشيخ الرئيس. و لامجال للنزاع في الإمكان بهذا المعنى؛ إذ لا موطن له إلاّ الوجدان، و المرجع فيه هو الوجدان، و لاحاجة فيه إلى إقامة بيّنة و برهانٍ؛ إذ الشيء إذا كان وجدانيّاً ليس أمراً قابلا للنزاع والشكّ لأنّ الترديد والشكّ إنّما يكونان في الترديد تحقّق شيء حاصل لبعض و غير حاصل للآخر، لاما هو حاصل للجميع، كما هو مقتضى الوجدان.

الخلاصة:

الفصل الثاني

في إمكان التعبّد بالظنّ وقوعاً لعدم لزوم محذور منه كصدور القبيح عن الحكيم المتعال إذ لا قبح في التعبّد به كما هو الظاهر بل أدلّ الدليل على وقوعه هو قيام الأدلّة القطعيّة على حجّيّة بعض الظنون كحجّيّة الظنّ الحاصل من الألفاظ إذ لو لم يكن التعبّد به ممكناً لما صدر عن الشارع اعتبار الظنّ كما لايخفى.

ولو شكّ في أنّ التعبّد بالظنّ ممكن أو ممتنع عند ورود التعبّد بالظنّ ذهب المشهور إلى الإمكان بدعوى أنّا نقطع بأنّ التعبّد المذكور لايلزم منه محال.

أورد عليه الشيخ الأعظم ﷺ بأنّ دعوى القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطة العقل وهي غير حاصل فالأولى هو أن يقال لانجد في عقولنا ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

وحاصل ذلك أنّ في فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفي بعدم وجدان ما يوجب الاستحالة في الحكم بالإمكان.

واستشكل عليه بأنّ ثبوت البناء من العقلاء على ذلك أوّل الكلام. اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ مراد الشيخ الأعظم ﷺ هو قيام البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّيّة الظنّ.

ولاينبغي الشكّ حينئذٍ في ثبوت بناء العقلاء في مثل ذلك على الإمكان والعمل

بالظواهر ما لم تثبت الاستحالة.

لايقال أنّه لايعقل الجزم بثبوت الشيء إلاّ مع الجزم بإمكانه وعليه فالجزم بالثبوت لايجامع احتمال الاستحالة.

لأنّا نقول ليس المطلوب في المقام الجزم بالشيء كما في العقائد الدينيّة بل المطلوب هو الجري العملي على وفق الظنّ والعمل على طبقه من دون حاجة إلى الجزم بتحقيق المظنون ومن المعلوم أنّ ذلك يكفي فيه وجود الحجّة على اعتباره فالدليل المتكفّل لحجّيّة الظنّ كالظنّ الخبري يكفي في حجّيّة الخبر ما لم يقم حجّة على خلافه واحتمال الاستحالة لاينافي حجّيّة الظنّ بقيام الحجّة عليه إذ الحجّة لايزاحمها إلاّ الحجّة واحتمال الاستحالة ليس بحجّة.

الفصل الثالث: في الوجوه التي استدلّ بها لاستحالة التعبّد بغير العلم من الأمارات و الأصول. و هي متعددة:

أحدها: أنّ التعبّد بغير العلم محال؛ لأنّ مرجعه إلى اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما إذا أصاب أو اجتماع ضدّين من إيجاب و تحريم أو إرادة و كراهة أو مصلحة و مفسدة ملزمتين بلاكسر و انكسار في البين لبقائهما على ما عليهما فيما إذا أخطأ بناء على القول بالمتخطئة وإلّا يلزم من التعبّد بغير العلم أن لايكون هناك أحكام غير مؤدّيات الأمارات، و هو التصويب.

و ثانيها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تكليف بالمحال، و هو طلب الضدّين فيما إذا أخطأ وأدّى إلى وجوب ضدّ الواجب، و هو لايقع من الحكيم المتعال.

و ثالثها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما إذا أدّى إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام في الواقع و كونه محكوماً بسائر الأحكام.

و رابعها: أنّ الأمارة ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة ما هو مباح كذلک، و لازم حجّيّة الأمارة حينئذٍ هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحة ملزمة، أو مفسدة ملزمة، مع أنّا نقول بتبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح و المفاسد، و لعلّ هذا هو مراد من يقول: إنّ حجّيّة الأمارة تستلزم تحريم الحلال أو إيجابه.

و حاصل المحذورات المتوهّمة كما أشار إليه سيدنا الإمام المجاهد [١] ـ: أنّها راجعة إلى اجتماع ملاكات متضادّة في الأحكام كاجتماع المصلحة و المفسدة الملزمتين بلا كسر و انكسار أو إلى اجتماع المبادىء المتضادّة في الخطابات كاجتماع الكراهة و الإرادة و اجتماع الحبّ و البغض أو إلى اجتماع الخطابات المتضادّة أو المناقضة أو المتماثلة في الأحكام أو إلى لزوم مالايناسبه الحكمة كتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة أو تحريم الحلال أو إيجابه مع أنّ الحلال و المباح لايليق بالتحريم أو الإيجاب.

ثمّ إنّ الجواب عن هذه الإشكالات متعدّد و مختلف بحسب اختلاف المحذورات المذكورة

و ليعلم قبل ذكر الجوابات أنّ المستشكل هو ابن قبة ـ بالقاف المسكورة و الباء المفتوحة أو القاف المضمومة و تشديد الباء ـ و هو أبو جعفر محمّد بن عبدالرّحمن بن قبة الرازي فقيه رفيع المنزلة من متكلّمي الإماميّة صاحب كتاب الإنصاف في الإمامة الذي نقل الشيخ المفيد منه في العيون و المحاسن، و كان قديماً من المعتزلة ثم تبصّر، و كان قد حجّ على قدمه خمسين حجّة [٢]، و حيث عرفت أنّه أسبق من المفيد و السيّد المرتضى و اتباعهما من الذين ادّعوا انفتاح باب العلم فلا يظنّ بالمستشكل أنّه أراد الامتناع في فرض انسداد باب العلم بالواقع،و إلاّ ـ فكما أفاد الشيخ الأعظم‌ﷺ ـ فلا يعقل المنع عن العمل بالظنّ فضلاًعن امتناعه؛ إذ مع فرض عدم التمكّن من العلم بالواقع إمّا أن يكون للمكلّف حكم في تلك الواقعة، و إمّا أن لايكون له فيها حكم كالبهائم و المجانين. فعلى الأوّل فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول و الأمارات الظنّيّة التي منها الخبر الواحد.

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٦٠.

(٢) الكنى والألقاب، رجال النجاشي، خلاصة الرجال للعلاّمة وغيرها من الكتب.

و على الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي و ترک الواجب الواقعي.

و قد فرّ المستشكل منهما فإن التزم أنّ مع عدم التمكّن من العلم لاوجوب و لاتحريم لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو تركه، قلنا: فلايلزم من التعبّد بالخبر تحليل حرام أو عكسه.(١)

نعم يمكن أن يقال: إنّ اللابدّيّة من الرجوع إلى ما لا يفيد العلم لايرفع الإشكال الثبوتي، فاللازم هو رفع ذلک الإشكال قبل الرجوع. و عليه فلا فرق بين القول بالانسداد و بين القول بالانفتاح في الحاجة إلى رفع الاشكال الثبوتي.

اجوبة المحذورات المذكورة بناء على طريقيّة الأمارات:

و كيف كان يمكن الجواب عن المحذورات المذكورة بوجوه:

منها: أنّ التعبّد بالأمارات من باب مجرّد الكشف عن الواقع. فلا يلاحظ في التعبّد بها إلاّ الايصال إلى الواقع، و لامصلحة في سلوک هذه الطرق و راء مصلحة الواقعيّات. و عليه فلا مضادّة؛ إذ في هذا الفرض لايكون إلاّ حكم واحد. إنّما التعدّد في مجرّد الإنشاء لغرض الوصول، فلا اجتماع؛ إذ الأمر بالعمل بها ليس إلاّ للإرشاد إلى الواقع.

ولكنّه ـ كما أفاد الشيخ الأعظمﷺ ـ منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع أو بكونها أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلّف بالواقع؛ لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركّباً.

وأمّا إذا كانت الأمارات غالبة المطابقة فلا يصحّ التعبّد بها من باب الإرشاد إلى الواقعيّات إلاّ مع تعذّر باب العلم؛ إذ لازم مخالفتها أحياناً مع الواقع هو تفويت

---

(١) فرائد الأصول: ٢٥ ط ـ قديم.

الواقعيّات على المكلّف و لو في النادر من دون تداركه بشيء. و عليه فالتعبّد بالأمارات إرشاداً إلى الواقع مع انفتاح باب العلم، و بقاء الواقعيّات على الإرادة الجدّيّة يستلزم تفويت الواقعيّات و لو في الجملة، و معه لايجوز التعبّد بالأمارات الموجبة للتفويت المذكور؛ لأنّه قبيح، كما لايخفى[1].

و فيه: أنّ ما ذكره الشيخ تامّ فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيات مستلزماً للأفسد، و إلاّ فلا إشكال في التعبّد بغير العلم كما لايخفى. قال سيّدنا الإمام المجاهدؒ: إنّ الزام الناس في زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن أئمّتهمؑ يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمّعهم حول دارهم و كان التجمّع المذكور حول الإمام أبغض شيء عند الخلفاء و كان موجباً للقتل و الهدم وغيرهما ممّا لم يبق معه مجال لنقل شيء من الأحكام الموجودة التي تكون بأيدينا، كما أنّه لامجال لوجوب الاحتياط لكون فساده أظهر؛ لاستلزامه اختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبة الناس عن الدين، فلأجل هذا أمضى الشارع عمل العقلاء و بناءهم في العمل بالظنون و أخبار الآحاد بمقدار يؤسّس لهم نظاماً صحيحاً و لو مع انفتاح باب العلم، و هذا و إن استلزم فساداً و تفويتاً غير أنّه في مقابل إعراض الناس عن الدين و خروجهم منه و قلّة المتديّنين به و في قبال هدم الشيعة و أساسها لايعدّ إلاّشيئاً طفيفاً يستهان به.[2]

ربّما يشكل ذلک بأنّ الإرادة القطعيّة قد تعلّقت بالعمل على الأحكام الواقعيّة، و المفروض أنّ الأمارات قد تؤدّي إلى خلاف الواقع، فإيجاب التعبّد بها و الترخيص بالعمل بها مع فعليّة الإرادة المتعلّقة بالأحكام الواقعيّة ممّا لايجتمعان.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦ـ٢٧ ط ـ قديم.

(٢) تهذيب الأُصول ٢ :٦٢ـ٦٣.

و أُجيب عنه ـ كما في تهذيب الأُصول ـ : بأنّ المفاسد المذكورة كمفاسد إيجاب الاحتياط كلاً أو بعضاً صارت موجبة لرفع اليد في مقام الفعليّة عن الأحكام الواقعية و حملها على الشأنيّة في حقّ من قامت الأمارة أو الأُصول على خلافها، و ليس هذا أمراً غريباً منه، بل هذا نظام كلّ مقنّن؛ إذ في التحفّظ التامّ على الواقعيّات من الأحكام مفسدة عظيمة لاتجبر بشيء أيسرها خروج الناس من الدين و رغبتهم عنه و تبدّد نظام معاشهم و معادهم، فلأجل هذا كلّه رفع اليد عن إجراء الأحكام في الموارد التي قامت الأمارة أو الأصل على خلافها. و ليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الأحكام و ملاكاتها في موارد قيام الأمارات و الأُصول على خلافها حتّى يتقيّد الأحكام الواقعية بعدم القيام، بل من قبيل رفع اليد لجهة اللابديّة و مزاحمة الفاسد و الأفسد في مقام الإجراء.

و دعوى: أنّ كلّيّة الأحكام مع فرض قيام الأمارة أو الأصل على خلافها من أوّل زمن تشريعها لغو.

مندفعة: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد؛ من أنّه لامحالة ينكشف الخطا و لو عند ظهور الدولة الحقّة.

و الحاصل: أنّ ملاحظة تقنين القوانين العرفيّة كافية في إثبات ما قلناه؛ فإنّ الدائر بينهم هو وضع الأحكام أوّلاً بنحو العموم و الإطلاق ثمّ بيان مخصّصاتها و مقيّداتها منفصلاً عنها من دون أخذ ما هو الملاک بحسب الإرادة الجدّيّة في موضوع الأحكام من أوّل الأمر. و أنت إذا تدبّرت تعرف أنّ هذا الجواب سيّال في موارد الأمارات و الأُصول إذا كانت مخالفة للواقع(١).

و لقد أفاد و أجاد، إلاّ أنّ تنظير المقام بباب المخصّصات و المقيّدات لايساعد

---

(١) تهذيب الأُصول ٢: ٦٨ـ٧٠.

ماذكره آنفاً من أنّ المقام يكون من قبيل رفع اليد عن الواقعيّات لجهة اللابديّة و مزاحمة الفاسد و الأفسد في مقام الإجراء؛ إذ مع المخصّصات و المقيّدات يكشف عدم وجود الإرادة الجدّيّة في العمومات أو المطلقات، هذا بخلاف تقديم الأمارات على الواقعيّات من باب اللابدّيّة و مزاحمة الفاسد أو الأفسد في مقام الإجراء.

و الأولى هو تنظيره بالقوانين التي لم تصل بأيدي النـاس مـن جـهة اشتباه الوسائط أو دسهم أو منع مانع أو غير ذلك فإنّها، باقية على الشأنيّة، و إنّما المرفوع هو الفعليّة عندهم، فليكن كذلك في القوانين الشرعيّة.

فإذا عرفت ذلك فقد اتّضح أنّه مع قيام الأمارة المعتبرة و إصابتها ليس في متن الواقع إلاّ الحكم الواقعيّ، بل الأمر كذلك عند المخالفة أيضاً؛ إذ ليس من ناحية قيام الأمارة مع فرض إرشاديتها حكم حتّى يستلزم ملاكاً آخر و يحصل من هذه الناحية التضادّ أو المناقضة بين الخطابين أو الملاكين او يلزم التكليف بالمحال عند طلبهما مع اختلافهما.

و أمّا مسألة التفويت فقد عرفت أنّه لامانع منه بعد تزاحمه بما هو أفسد. و هذا هو أمر ينتهي إليه العقلاء أيضاً في قوانينهم؛ فإنّهم مع جعلهم القوانين يرخّصون في مخالفتها لمن جهل بها جهلاً قصوريّاً من دون تغيير للقانون الواقعيّ عمّا هو عليه.

و الحاصل ـ كما أفاد السيّد المحقّق البروجردي ـ : ليس في باب الأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً، و إنّما هي طرق عقلائيّة دائرة بينهم في مقام الاحتجاج و اللجاج، غاية الأمر أنّ عدم ردع الشارع عنها يكشف ذلك عن إمضائه و رضايته، و ليس للعقلاء أيضاً في هذا الباب جعل للطريقيّة و نظائرها.[1]

و هذا الوجه هو الذي نقله شيخ مشايخنا الحاج الشيخ عن سيّده الأستاذ

(١) نهاية الأصول، ٤٥٨.

السيّد محمد الفشاركي قدّس سرّهما حيث قال: أفاد سيّدنا الأُستاذ أنّ الأوامر الظاهريّة ليست بأوامر حقيقيّة، بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات، ثمّ قال: و توضيح ذلک على نحو يصحّ في صورة انفتاح باب العلم و لايستلزم تفويت الواقع من دون جهة أن نقول: إنّ انسداد باب العلم كما أنّه قد يكون عقليّاً كذلک قد يكون شرعيّاً بمعنى أنّه و إن امكن للمكلّف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أنّ في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثمّ بعد دفعه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظنّ فعليّ من أيّ سبب حصل، فلو رأى الشارع بعد أن صارمآل أمر المكلّف إلى العمل بالظنّ أنّ سلوک بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر فلا محذور في إرشاده إليه. فحينئذٍ نقول: أمّا اجتماع الضدّين فغير لازم، لأنّه مبنيّ على كون الأوامر حكماً مولويّاً، و أمّا الإلقاء في المفسدة و تفويت المصلحة فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلّف بينه و بين الوقوع في مفسدة أعظم(١).

قال: في الوقاية الإلتزام بعدم كون مؤدّيات الأمارات أوامر حقيقيّة هو المعتمد عليه عند أكثر القدماء(٢).

و لايخفى أنّ مجرّد القول بالإرشاد لايكفي لرفع المحذور، بل يحتاج في صورة المخالفة إلى سقوط الواقع عن الفعليّة بعد مزاحمته مع مفسدة أعظم، و سقوط الواقع عن الفعليّة ليس بمعنى تغيير مصلحة الواقع، بل بمعنى مزاحمتها مع وجود المانع، فلا تغفل. هذا كلّه بناء على عدم القول بالاجزاء في الأمارات و الأصول.

و أمّا بناء على القول بالإجزاء فلامجال لما ذكر من أنّه ليس في متن الواقع إلّا

---

(١) الدرر: ٣٥٤.

(٢) الوقاية: ٤٨٦

الحكم الواقعي؛ لأنّ الظاهر من أدلّة اعتبار الأمارات أنّ موردها يكفي لتحقّق امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال، فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّة ما أتى به طبقاً للأمارات أو الأُصول.

و هذا لايساعد مع الإرشاد المحض، فإنّ مقتضاه أنّ مع التخلّف لامجال للحكم بالصحة؛ إذ الواقعيات باقية على ما عليها، فيجب الإتيان بها مادام كانت باقية.

ولكن مع ذلك لايوجب إشكالاً؛ لأنّ المستفاد من أدلّة اعتبار الأمارات هو حكومة مفادها على الواقع، و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان، و لا مضادّة بينهما و إن كانا مولويّين و قد تنبّه لذلك في نهاية الأُصول حيث قال: و ينبغي التنبيه على أنّ ما ذكرناه من فعليّة الحكم الواقعي و كون الحكم الظاهري عيناً له في صورة الموافقة و صورة حكم لاحقيقة له في صورة المخالفة إنّما يصحّ فيما إذا كان المجعول الظاهري حكماً مستقلاً غير ناظر توسعة الواقع، كما إذا قامت الأمارة على حرمة شيء أو عدم وجوبه مثلاً و كان بحسب الواقع واجباً أو قامت على وجوبه و كان بحسب الواقع حراماً أو غير واجب و نحو ذلك من الأمثلة.

و أمّا إذا كان المجعول الظاهري ناظراً إلى الواقع من دون أن يكون مفاده ثبوت حكم مستقل في عرضه، بل كانت بلسان تبيين ما هو وظيفة الشاكّ في أجزاء التكليف الواقعيّ المعلوم و شرائطها فلامجال حينئذٍ لفعليّة الواقع، بل الحكم الظاهري يكون فعليّاً في ظرف الشكّ، و يكون العمل على وفقه مجزياً ـ إلى أن قال: إنّ الشارع الذي أوجب على المكلّفين الإتيان بالصلاة مثلاً و جعلها عمود الدين وبيّن أجزائها و شرائطها و موانعها إذا حكم لمن شک في إتيان بعض الأجزاء بوجوب المضيّ و عدم الاعتناء أو حكم لمن شكّ في طهارة لباسه أو بدنه بأنّ كلّ شيء نظيف حتّى يعلم أنّه قذر أو حكم برفع جزئيّة السورة مثلاً عمّن نسيها أو شكّ في جزئيّتها أو حكم بوجوب العمل بخبر الثقة مثلاً فأخبر بطهارة شيء أو عدم جزئيّة شيء للصلاة أو

غيرها من الواجبات. كان ظاهر كلام الشارع أنّه يجوز للمكلّف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك طهارته، و من جملتها شرطيّتها للصلاة و المتبادر منه هو أنّ الصلاة في حقّ هذا الشخص عبارة عما أتى به و أنّه قد عمل بوظيفته الصلاتيّة و أوجد فرد المأموربه.

و بالجملة فالرجوع إلى أدلّة اعتبار الأمارات و الأُصول المتعرّضة لأجزاء المأمور به و شرائطه يوجب العلم بظهورها في كونها في مقام توسعة المأمور به بالنسبة إلى من لم يصل إلى تفصيل المأمور به، و الحكم بحكومتها على الأدلّة الواقعيّة المحدّدة لأجزاء المأمور به و شرائطه و لازم ذلك هو سقوط الجزء أو الشرط الواقعي عن جزئيّته و شرطيّته بالنسبة إلى من لم يصل إليه[1].

فتحصّل: أنّ الحكم الفعلي بناء على القول بالأجزاء هو مفاد الأمارات و الأُصول، و الحكم الواقعي يسقط عن الفعليّة بقيام الأمارات و الأُصول، على خلافها و يحمل على الشأنيّة، و لامناقضة مع كون لسان أدلّة اعتبار الأمارات لسان الحكومة.

و هذا هو حقّ الجواب في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بناء على الطريقيّة و اعتبار الأمارات بلسان أنّها الواقعيّات و القول بالإجزاء. و مفاد هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعي واقف في مرحلة الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات و الأُصول حتّى يقال: إنّ هذا لايساعد اشتراک الجاهل و العالم في الأحكام الواقعيّة؛ فإنّ الحكم الواقعي الواقف في مرحلة الإنشاء ليس محرّكاً و لو حصل العلم به، و معه فليس للجاهل حكم باعث كحكم العالم فيخالف مع معلوميّة الاشتراک بين العالم و الجاهل، بل المراد أنّ الحكم الواقعي بلغ مرتبة الفعليّة كحكم العالم و لكن بعد تزاحمه

(١) نهاية الأُصول: ٤٥٩ـ٤٦١.

بمفاسد أخرى أو بعد ابتلائه بالأدلّة الحاكمة سقط عن الفعليّة بحيث لو علم به وارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذاً به و لو فيما سيأتي من الأعمال، كما لايخفى.

و عليه فحديث الاشتراك في الأحكام بين العالم و الجاهل باقٍ على قوّته، و لامنافاة بينه و بين الجمع المذكور؛ لأن الشأنيّة حادثة من جهة المزاحمة أو من جهة الحكومة، و ليست شأنية واقفة، فتدبّر جيّداً.

ثم إنّ اعتبار الأمارات يكون من باب كونها طرقاً إلى الواقع لاغير؛ إذ العقلاء لايرونها إلاّطرقاً محضة إلى الواقع بحيث يصلون بها إلى الواقعيّات، مثلاً إذا أخبر الثقة بأمر كان تمام الموضوع عندهم هو ما أخبر به من الأمر الواقعي، و لانظر لهم إلى التبعيّة عن الثقة و المصلحة الحاصلة بسبب سلوك الطرق المذكورة.

و عليه فالعقلاء يجعلون الطرق الظنّيّة كالعلم من طرق الايصال و ينبعثون عنها، و الشارع اكتفى بما عليه العقلاء، و لم يجعل طريقاً خاصّاً في أحكامه و لم يلاحظ في التعبّد بالأمارات إلاّ الايصال إلى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذه الأمارات و الطرق و راء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيّره في طريق مكان سؤال أهله عن الطريق، فإنّ المولى لايلاحظ في ذلك الأمر إلاّ كون قول أهل المكان المذكور موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً فالأمر فيه ليس إلاّ للإيصال و الإرشاد. هذا كلّه بناء على الطريقيّة و الإرشاد.

أجوبة المحذورات المذكورة بناء على السببيّة:

و أمّا الجواب عن محذورات التعبّد بالأمارات بناء على السببيّة، بمعنى أن يكون التعبّد بالطرق الظنّيّة لوجود مصلحة فيها في الجملة إمّا في الفعل أو في سلوك الطريق فهو موقوف على تصوّر السببيّة وهي على وجوه. ـ كما أفاده شيخنا الأعظم‏ﷺ ـ :

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعليّاً أو شأنيّاً تابعاً للأمارات بحيث لايكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. و عليه فيكون الأحكام الواقعيّة مختصّة في الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدّى الأمارات لاحكم له. و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئة و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

فلا يمكن الجواب عن وجوه استحالة التعبّد بالأمارات بهذا الوجه؛ بدعوى أنّ الحكم عليه واحد، و هو مفاد الأمارات. فلايلزم اجتماع الضدّين لافي الأحكام و لافي مباديها و لا في ملاكاتها.

و ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمارات، بمعنى أنّ لله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لولا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعليّة الأحكام الواقعيّة؛ لكون مصلحة سلوك هذه الأمارات غالبة على مصلحة الأحكام الواقعيّة؛ فالحكم الواقعي فعلي في حقّ غير الظانّ بخلافه، و شأنيّ في حقّه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه.

و هذا أيضاً كالأوّل في عدم ثبوت الحكم الواقعيّ للظانّ بخلافه؛ لأنّ الصفة المزاحمة بصفة أُخرى لايصير منشأ للحكم. فلايقال: للكذب النافع أنّه قبيح واقعاً و عليه فلا حكم في الواقع حتّى يلزم التضادّ في الأحكام و مباديها و ملاكاتها.

و لكنّه أيضاً تصويب مجمع على خلافه؛ لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك في الواقع بحيث لو علم به لتنجّزه و هنا بعد تزاحم المصلحة في نفس الفعل لايبقى إلّاحكم شأنيّ، و العلم به لايوجب التنجّز، كما لايخفى.

ثالثها: أن لايكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير في نفس الفعل الذي تضمّنت الأمارة حكمه و لا تحدث فيه مصلحة، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمارة

و الالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فأوجبه الشارع، و معنى إيجاب العمل على الأمارة وجوب تطبيق العمل عليها لاوجوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لاتتضمّن الأمارة إلزاماً على المكلّف، فإذا تضمّنت استحباب شيء أو وجوبه تخييراً أو إباحة وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما، و تلك المصلحة لابدّ أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكّن من العلم، و إلّا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، و هو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة.

و حاصل الكلام: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمارة حكماً واقعيّاً و الحكم بتحقّقه واقعاً عند قيام الأمارة و بين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعيّ المدلول عليه بالأمارة كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجيّ الذي قامت عليه الأمارة.

و دعوى: أنّ مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدّى الأمارة إلى التصويب الباطل؛ نظراً إلى خلوّ الحكم الواقعي حينئذٍ عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة.

مندفعة: بمنع كون هذا تصويباً، كيف و المصوبة يمنعون حكم الله في الواقع؟! فلايعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه و التعبّد بترتيب آثاره في الظاهر. بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ على المصوّبة؛ لوجود الحكم الواقعي في الصورة الثالثة؛ إذ المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعيّن المتعلّق بالعباد الذي تحكي عنه الأمارة و يتعلّق به العلم و الظنّ و أمر السفراء بتبليغه و إن لم يلزم امتثاله فعلاً في حقّ من قامت عنده أمارة على خلافه، إلّا أنّه يكفي في كونه الحكم الواقعي أنّه لايعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصّراً و الرخصة في تركه

عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمارة معتبرة على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصة في تركه لم ينتف الحكم واقعاً، بل هو موجود في الواقع بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه.

و هذا لم يكن في الصورة الأولى؛ إذ لاحكم فيها، و لا في الثانية؛ لأنّ مع الكسر و الانكسار في نفس الفعل ليس فيه حكم بحيث لو علم به لايعذر فيه، بل الموجود فيه هو حكم شأنيّ بمعنى أنّ مصلحة الحكم لو لم تكن منكسرة في الفعل كان لها شأنيّة الحكم. و من المعلوم أنّ العلم بالحكم الشأنيّ المذكور لايوجب التنجيز.

و تلخّص من جميع ما ذكر: أنّ ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة الغير العلمية ممنوع على إطلاقه؛ لما عرفت من الإمكان في الصورة الثالثة، و إنّما يقبح ذلك على بعض الوجوه، و هو الوجه الأوّل و الثاني[1].

و الظاهر من عبارة الشيخ‌ هو رفع التضادّ و المناقضة و نحو هما من المحذورات بالمصلحة السلوكيّة بناء على السببيّة. أيضاً؛ فإنّ الحكم الواقعي موجود معها، و إنّما كان متزاحماً بما يمنع عن تأثيره و هو يكون بحيث لو علم به لايعذّر فيه، فلايلزم منه التصويب كما يلزم ذلك في الوجه الأوّل و الثاني؛ لعدم حكم فعليّ فيهما غير مودّى الأمارة.

و لكن أورد عليه:

أوّلاً: بأنّ السلوك ليس أمراً و راء الفعل الذي يوجده المكلّف و يكون محكوماً بالحكم الواقعي كصلاة الجمعة مثلاً و في مقام التحقّق لاينفكّ عنه، فصلاة الجمعة التي يوجدها المكلّف هي بعينها محقّقة للسلوك و مصداق له، و ليس تحقّق السلوك إلاّ بنفس هذا الفعل، و القول بالسببيّة إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو

١ـ فرائد الأصول، ٢٦ ـ ٣٠.

مصلحة و راء العناوين الواقعيّة حتّى يقال: إنّ المسألة من مصاديق اجتماع الأمر و النهي، و ليس الأمر كذلك؛ فإنّ العنوان المتوهّم هنا هو سلوك الأمارة، و ليس السلوك إلاّ عبارة أُخرى عن العمل بمؤدّى الأمارة، فلو قامت على وجوب الجمعة مثلاً فمؤدّاها وجوب الجمعة، و العمل بمؤدّاها ليس إلاّ عبارة أُخرى عن إتيان الجمعة، فلو فرضت حرمتها واقعاً لزمت المحذورات، و لو فرض كون قيام الأمارة سبباً لحدوث ملاك فيها وجب الكسر و الانكسار بين الملاك الذاتي و الطاري و كان الحكم تابعاً لأقواهما فهذا البيان لايصحّح الجمع بين الحكمين فافهم.[1]

و يمكن الجواب عنه بأنّا نمنع عدم كون السلوك عنواناً آخر وراء العناوين الواقعيّة؛ إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل و تصديق عملي له بتطبيق العمل على وفق قوله و حصر الأعمال فيما أخبر العادل به. و هذا العنوان غير عنوان أصل العمل، و هو مشتمل على مصلحة ملزمة؛ و لذا يجب تطبيق العمل عليه و لو فيما إذا أخبر العادل باستحباب شيء عند إرادة العمل.

و بعبارة أُخرى: فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل، و ربّما يأتي العمل بلا تقليد و استناد إلى رأى المجتهد، فكذلك اتّباع العادل في قوله عنوان آخر غير نفس الإتيان بالمؤدّى، و ربّما ينفكّ العمل عن الاتّباع عن العادل و تصديقه كما لايخفى. و الانفكاك المذكور يكفي في المغايرة.

و عليه فالمصلحة و الملاك في الحكم الظاهري بناء على السببيّة ليست قائمة في نفس العمل بعنوانه الأوّلي المتعلّق للحكم الواقعي، بل قائمة بعنوان آخر كعنوان اتّباع الأمارة و سلوكها. و عليه فلا يجتمع الحكمان المتضادّان في عنوان واحد، و الحكمان المذكوران لو وصلا يتزاحمان، و أمّا مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم

---

(١) نهاية الأصول: ٤٤٦ـ٤٤٨.

الواقعي فلايتزاحمان، فلا تغفل.

و ثانياً: بأنّ السببيّة بهذا المعنى ممّا لا يمكن الإلتزام به؛ لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذ لو فرض كون سلوك الأمارة مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة لايعقل تعلّق الإيجاب بالواقع يقيناً؛ لكونه ترجيحاً بلامرجّح، بل لابدّ من تعلّق الايجاب بالواقع و سلوك الأمارة تخييراً. مثلاً لو فرض أنّ مصلحة صلاة الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاة الظهر و الآخر سلوك الأمارة الدالّة على وجوب صلاة الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر لقبح الترجيح بلا مرجّح. و هذا هو نوع من التصويب، و يدلّ على بطلانه الإجماع و الروايات الدالّة على اشتراک الأحكام بين العالم و الجاهل[١].

و يمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعية؛ إذ ليس سلوک الأمارة في عرض الأحكام الواقعيّة حتّى يتعلّق الإيجاب بالواقع و سلوک الأمارة تخييراً، بل يتقيّد الحكم الظاهري بعدم وصول الواقعيّ، فمن علم بالحكم الواقعيّ فلا حكم له إلاّ الحكم الواقعيّ ومن جهل به لم يصل الحكم الواقعيّ إليه حتّى يكون مخيّراً بينه و بين الحكم الظاهري .و بعبارة أُخرى :التخيير يجري في العرضيّات لافي الطوليّات.

و ثالثاً: بأنّ المصلحة قائمة بالتطرّق و السلوک بلا دخالة للواقع في حدوث تلک المصلحة. و عليه فلو أخبر العادل عن الأُمور العادية لزم العمل على قوله في هذه الموارد؛ لأنّه ذو مصلحة سلوكيّة، و هو كماترى[٢].

---

(١) مصباح الأصول٢: ٩٧.

(٢) تهذيب الأصول٢: ٦٤ ـ ٦٥.

و يمكن الجواب عنه بأنّ العبرة في المصلحة السلوكيّة بسلوك الأمارات الحاكية عن الأحكام الشرعيّة لا الأمارات الواردة في الأمور العادية؛ لانصرافها عنها، كما لا يخفى.

و رابعاً: بأنّ لازم تدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكيّة هو الإجزاء و عدم لزوم الإعادة و القضاء؛ إذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الأمر. بالتطرّق و لو تدارك سقط الأمر و المفروض أنّ المصلحة القائمة بتطرّق الطريق ليست مقيّدة بعدم كشف الخلاف.[1]

و يمكن الجواب عنه بأنّ لزوم القول بالاجزاء على السببيّة بالمعنى المذكور ليس من موهنات الجواب عن استحالة التعبّد بالأمارات بالمصلحة السلوكيّة، بل هو من مقتضيات تدارك مصلحة الواقع بمصلحة سلوكيّة و سقوط الأمر.

فتحصّل: أنّ التعبّد بالأمارات بناء على السببيّة أيضاً ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحة السلوكيّة، فالحكم في الواقع موجود و إنّما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحة السلوكيّة، فيصير شأنيّاً، و لكن يكون بحيث لو علم به لايعذر في تركه، فيجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري باختلاف المرتبة.

و إليه يؤوّل ما في الوقاية حيث قال: إنّ العادل و إن أخبر بعنوان أنّه الواقع، و لكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة، بل بعنوان أنّه ممّا أخبر به العادل و هو من باب اعتباره من باب الموضوعية و المعتبر الجهة من حيث ما اعتبره الشارع لاما أخبر به العادل[2].

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٦٥.

(٢)الوقاية: ٤٩٨.

أجوبة المحذورات بتغاير الموضوع واختلاف الرتبة:

و منها ما نسب إلى الشيخ الأعظمؒ في مقام الجواب عن المحذورات من أنّه يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانية لأنّ استحالة التضادّ إنّما هي لرجوعه التناقض باعتبار أنّ وجود كلّ من الضدّين يلازم عدم الآخر.

فبانتفاء إحدى الوحدات ينتفي التضادّ و من الوحدات المعتبرة في التناقض هي وحدة الموضوع إذ لا مضادّة بين القيام و القعود مثلاً لو كانا في موضوعين و عليه فلاتضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ لتعدّد موضوعها فإنّ موضوع الأحكام الواقعيّة هي الأشياء بعناوينها الأوّليّة و موضوع الأحكام الظاهريّة هي الأشياء بعناوينها الثانويّة أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلاتضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما[1].

كما ذكره الشيخ الأعظم في أوّل البراءة إذكلامه هناك لاينطبق إلّا على ذلك فراجع و حكاه في الدرر عن سيّده الأستاذ حيث قال: أفاد أنّه لامنافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل[2] وكيف كان فقد أورد عليه في مصباح الأصول، بأنّ الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لايدرى أنّه مطلق أو مقيّد فالحكم الواقعي بالنسبة إلى حال العلم و الشكّ إمّا أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدّين إذ الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعيّ إلاّ أنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري و إمّا أن يكون مقيّداً بحال العلم فيلزم التصويب الباطل للإجماع و الروايات

---

(١) مصباح الأصول: ٢، ١٠١ ـ ١٠٠.

(٢) الدرر: ٣٥١.

الدالة على كون الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل[1].

و يمكن الجواب عنه بما أفاده شيخ المشايخ الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري﷿ من أنّ تصوّر مايكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبنيّ على قطع النظر عن الحكم لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعا للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجرّدا عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابدّ و ان يكون بلحاظ الحكم. و لايمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم و لحاظ ثبوته، و بعبارة أخرى صلاة الجمعة التي كانت متصوّرة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم و معلومه و التي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لها فتصوّر ما كان موضوعاً للحكم الواقعي و الظاهري معاً يتوقّف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين و على نحو ينقسم إليهما و هذا مستحيل في لحاظ واحد فحينئذ نقول: متى تصوّر الآمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة و متى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلّقة لحكم أخر، فافهم وتدبّر، فإنّه لايخلو من دقّة[2].

حاصله أنّ ملاحظة الموضوع مع التجرّد الحرفي عن الحكم و أحواله توجب مباينته مع موضوع الحكم المشكوك و لايلزم منه الإهمال أو التقييد و إن كان متضيّقاً كما لايكون مطلقاً بحيث يشمل حال الشك.

وتوضيح ذلك أنّ الموضوع في الحكم الواقعي هو العناوين الذهنيّة لا الوجودات الخارجيّة إذ الحكم المظهر عن الإرادة لايمكن تعلّقه إلاّ بما يكون من صقعه و الخارج لايكون من صقع النفس حتّى يتعلّق به الإرادة ولكنّ العناوين الذهنيّة عند

---

(١) مصباح الأصول: ٢، ١٠٠ ـ ٩٩.

(٢) الدرر: ٣٥٤ ـ ٣٥٠.

تعلّق الأحكام بها لاتكون موضوعات بالتجرّد الاسميّ بالنسبة إلى الوجودات الخارجيّة و الأحوال المتاخّرة و إلاّ فلا، لما يكون قابلة للامتثال لأنّ موطنها حينئذٍ هو الذهن كما لايخفى بل العناوين الذهنيّة تكون موضوعات للأحكام بالتجرّد الحرفي أي في حال تجرّدها عن الوجودات و الأحوال المتاخّره. فكما أنّ الإنسان في مثل قولنا الإنسان كلّيّ ملحوظ بذلك التجرّد عن مصاديقه وإلاّ فلايمكن حمل الكلّيّة عليه إذ المصاديق الخارجيّة ليست إلاّ الجزئيّات فلاتقبل الكلّيّة، فكذلك لوحظ موضوع الأحكام الواقعيّة بالنسبة إلى الوجودات والأحوال المتأخّرة. وعليه فالعلم و الشكّ يكونان ممّا يكون الموضوع مجرّدا عنه في حال تعلّق الحكم بالوجودات الذهنيّة و يظهر ممّا ذكر أنّ الموضوع الحكم الواقعي مباين لموضوع الحكم الظاهريّ، إذ الموضوع في الحكم الواقعي مجرّد بنحو التجرّد الحرفي عن الشك في الحكم بخلاف الموضوع في الحكم الظاهري فإنّه متقيّد بالشكّ في الحكم موضوعاً أو مورداً و مع المباينة و المغايرة في الموضوع ودخالة التجرّد عن الشكّ في الحكم بالتجرّد الحرفيّ فالموضوع متضيّق فلا يشمل حال الشكّ و مع عدم الإطلاق فلا مزاحمة و لاتضادّ بل لكلّ عنوان حكمه من دون تزاحم و تضادّ في مقام الجعل.

نعم لايكون الحكم الواقعي منجّزاً لعدم وصوله و الشكّ فيه فيقدّم الحكم الظاهري لتحقّق موضوعه فالحكم الواقعيّ فعلي كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدّد موضوعها و إنّما لايكون الحكم الواقعي منجّزا لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتّب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليّان مترتّبان كما أنّ حكم المهمّ بناء على تصوير الترتّب مترتّب على ترك الأهمّ يكونان فعليّان كما قرّر في محلّه و كيف كان فلا يلزم من ذلك إهمال فإنّ المفروض، أنّ المتكلّم في مقام بيان حكم العناوين الأوّليّة و لكن إطلاقه منصرف عن الحكم و الأحوال المتأخّرة عنه لفرض ملاحظته مجرّداً عنها بالتجرّد الحرفي و حيث كان التجرّد بنحو الحرفي فلا يكون

موضوع الأحكام الواقعيّة متقيّداً بالعلم حتّى يلزم التصويب فلا مجال لما ذكره في مصباح الأُصول، و لعلّ مراد صاحب الدرر من التجرد لم يتّضح له و قد عرفت أنّ المراد منه هو التجرّد بالمعنى الحرفى لا الاسمى فتدبّر جيّداً.

أورد عليه أيضاً سيّدنا الإمام المجاهدﷺ أوّلاً بأنّ ذلك مبني على امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر في دائرة موضوع الحكم كالشكّ في الحكم و العلم به و قد قدّمنا صحّة الأخذ في باب التعبّديّ و التوصّلي و اعترفﷺ بصحّته فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجهة ممنوع.

وثانياً بأنّ ما أفاده في دفع الإشكال من أنّ موضوع الحكم الواقعي هو الذات المجرّد عن الحكم غير واضح فإنّه إن أراد من التجرّد لحاظ الماهيّته مقيّدة بالتجرّد عن الحكم حتّى يصير الموضوع هو الطبيعة بشرط لافهو خلاف التحقيق فإنّ متعلّق الأوامر إنّما هو نفس الطبائع غير مقيّد بشيء من القيود حتى التجريد على أنّه أي لحاظ تجرّد الموضوع عن الحكم يستلزم تصوّر الحكم في مرتبة الموضوع مع أنّه حكم بامتناعه و جعل الحالات اللاحقة للموضوع كالحكم و الشكّ فيه ممّا يمتنع لحاظه في ذات الموضوع و إن اراد من التجرّد عدم اللحاظ أعني اللابشرط فهو محفوظ في كلّ مرتبة مرتبة الحكم الواقعيّ و الظاهري فيصير مقسماً لمعلوم الحكم و مشكوكه فعاد المحذور.

وثالثاً بأنّ الإهمال في الثبوت غير متصوّر فإنّ الصلاة و إن كانت واجبة في نفس الأمر إلاّ أنّ الصلاة المشكوك حكمها لأجل ابتلائها بالمزاحم الأقوى و مزاحمة الجهة المبغوضيّة الموجودة فيها في حال الشكّ مع المحبوبيّة الكامنة في ذاتها يستلزم تقيّد الوجوب في ناحية الوجوب المتعلّق بالصلاة و يختصّ الوجوب بغير هذه الصورة

و ينحصر بالصلاة المعلومة الوجوب فعاد الاشكال[١].

يمكن الجواب عنه بأن لاندّعي امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر بل نقول: بانصراف الموضوع عن مثله فالموضوع في حال التجرّد عنه بنحو القضيّة الحينيّة يكون متعلّقاً للحكم هذا مضافاً إلى أنّ التجرّد المذكور ليس هو التجرّد الاسميّ حتّى يكون خلاف كون متعلّق الأوامر هو نفس الطبائع من دون تقيّده بشيء من القيود حتّى التجريد بل المراد منه هو التجرّد بالمعنى الحرفي يعني يترتّب الحكم على الموضوع حين ملاحظة تجرّده عمّا يأتي من قبل الأمر أو الحكم و من المعلوم أنّ الموضوع حينئذٍ ليس مقيّداً بالتجرّد بالمعنى الاسميّ نعم لايطلق إلّا على المقيّد لملاحظة التجرّد بالمعنى الحرفي فيكون متضيّقا بهذا الاعتبار فلا تقييد و لا إطلاق و معذلك يكون متضيّقا من دون إهمال إذ المراد من التجرّد ليس هو عدم اللحاظ حتى يشمل مرتبة الحكم الظاهري بالإطلاق الذاتي بل المراد منه هو ملاحظة الموضوع في حال عدم الأحوال المتاخّرة و معه فلا وجه لشموله لحال الشكّ كما لايخفى.

قال: في الوقاية: إنّ الحكم الأوّل لاإطلاق له و لاتقييد بالنسبة إلى العنوان المتأخّر فالحكمان لايجتمعان[٢].

لايقال: إنّ الطوليّة بحسب الرتبة لاترتفع غائلة التضادّ لأنّ المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد لااجتماعهما في رتبة واحدة بشهادة أنّنا لو فرضنا عليّة أحد الضدّين للأخر أيضاً استحال اجتماعهما بل نستنتج من نفس التضادّ عدم العلّيّة لا أنّ التضادّ موقوف على عدم العلّيّة و هذا واضح أيضا[٣].

لأنّا نقول: لامورد لهذا الكلام مع تعدّد الموضوع و عدم شمول الحكم الواقعي

---

(١) تهذيب الأصول: ٢. ٨٤ ـ ٨٣.

(٢) الوقاية: ٤٩٠.

(٣) مباحث الحجج ١: ١٩٧.

لمرتبة الحكم الظاهري سواء كان التعاصر بينهما رتبيّاً أو زمانيّاً لأنّ تعدّد الموضوع مانع من اجتماع الحكمين في موضوع واحد و قد عرفت أنّ الموضوع في الحكم الواقعي لايشمل مورد الشكّ و مع عدم شموله و مغايرته مع موضوع الحكم الظاهري لايلزم منه اجتماع الضدّين لابحسب الرتبة و لا بحسب الزمان هذا مضافاً إلى ما في دعوى العلّيّة في الأحكام الاعتباريّة حيث أنّ العلّيّة من أحكام الوجود لا الاعتباريّات و اختلاف الرتبة لايستلزم العلّيّة كما لايخفى.

فتحصّل أنّ موضوع الأحكام الواقعية مطلق نسبي و متضيّق من ناحية مايتأتّي من قبل الحكم لتجرّده عنه بنحو التجرّد الحرفي و من المعلوم أنّ إطلاق موضوع الأحكام بعد كونه نسبيّاً بالنسبة إلى غير ما يتأتّي من قبل الحكم لايوجب شموله لموضوع الحكم الظاهري من الشكّ في الحكم الواقعي و بعد عدم الشمول المذكور لامجال لدعوى اجتماع الضدّين و أيضاً حيث كان التضيّق بنحو التجرّد الحرفي لا الاسميّ فلا يلزم منه التقييد بحال العلم حتّى يلزم من ذلك التصويب و أيضاً حيث إنّ الموضوع مطلق نسبيّ فلا مجال لدعوى الإهمال كما لايخفى.

فحاصل هذا الوجه هو تغاير موضوع الحكم الواقعي مع موضوع الحكم الظاهري بحيث يمنع التغاير والمباينة بينهما عن اجتماعهما في شيء واحد بل رتبة موضوع الحكم الظاهري متأخّر طبعا عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين: أحدهما تأخّر الحكم عن الموضوع الواقعي و ثانيها تأخّر الشكّ في الحكم الواقعي و مع المغايرة والبيونة فلا مجال لنفي الفعليّة عنهما إلاّ أنّ الحكم الواقعي حيث لم يصل إلى الشاكّ لايكون منجّزاً فتأمّل.

ومنها ماذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجّيّة لا الحكم التكليفي و الحجّيّة موجبة للمنجّزيّة مع المطابقة و المعذّريّة مع المخالفة فيكون مخالفتها و موافقتها مع عدم الإصابة تجرّياً وانقياداً كما هو شأن الحجّة

غير المجعولة و هي العلم و عليه فالتعبّد بالأمارات لايوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلاّ الحكم الواقعي فقط و الحجّيّة لاتكون مستتبعة لإنشاء أحكام التكليفيّة بحسب ما أدّى إليه الطريق بل إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب و صحّة الاعتذار به إذا أخطأ، انتهى محصّله.

و لايخفى عليك أنّ الظاهر من عبارته هو أنّ المجعول في الطرق و الأمارات هو نفس الحجّيّة لاالتنجيز و الاعتذار بل هما من آثارها التي يحكم بها العقل كما في الحجّة غير المجعولة إذ موضوع حكم العقل أعمّ من الحجّة غير المجعولة.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الدراية حيث قال: اعتبار المنجّزيّة للواقع لايأبى عنه عبارة صاحب الكفاية.

ثمّ أورد عليه بأنّه إنْ أُريد منه جعل الخبر موجبا للعقوبه على مخالفة الواقع المخبريّة كجعل العقاب ابتداء على مخالفة ما قام عليه الخبر فإنّه أيضاً يصحّح انتزاع الحجّيّة بمعنى المنجّزيّة و الموجبة للعقاب فكلاهما غير معقول إذ لاعقاب على مخالفة الواقع مع عدم الحجّة عليه عقلاً أو شرعاً فجعل الحجّيّة بنفس جعل العقاب المتوقّف على وجود الحجّة دوريّ، وإن أُريد من المنجّزيّة جعل حيثيّة يترتّب عليها تنجّز الواقع فالكلام في تلك الحيثيّة إلاّ أنّ التعبير بالمنجّزيّة لايأبى عن جعل حيثيّة يترتّب عليها الوقوع في تبعة المخالفة فإنّ التنجيز ليس إلاّ إتمام العمل و جعل الواقع على حدّ يترتّب على مخالفته العقوبة(١).

و ذلك لما عرفت من أنّ عبارة صاحب الكفاية أجنبيّة عمّا أسند إليه لأنّ الظاهر منها هو جعل الحجّيّة و قوله إنّما تكون الحجّيّة موجبة لتنجّز التكليف به الخ صريح في أنّ المجعول هو الحجّيّة و التنجّز والتعذير من آثارها و هكذا يظهر ما في

---

(١) نهاية الدراية: ٢، ٤٤ ـ ٤٣.

مصباح الأُصول، حيث قال: إنّ المجعول على مختار صاحب الكفاية في باب الأمارات هي الحجّيّة بمعنى التنجّز عند المصادفة و التعذير عند المخالفة.

ثمّ أورد عليه بأنّ التنجيز والتعذير بمعنى حسن العقوبة على مخالفة التكليف مع قيام الحجّة عليه وعدمه مع عدمه من الأحكام العقليّة غير قابلة للتخصيص(١).

و كيف كان فتوضيح اعتبار نفس الحجّيّة كما أفاد المحقّق الإصفهانى أنّ اعتبار نفس معنى الحجّيّة ليس إلاّ كون الشيء بحيث يصحّ الاحتجاج به و هذا الحيثيّة تارة تكون ذاتيّة غير جعليّة كما في القطع فإنّه في نفسه بحيث يصحّ به الاحتجاج للمولى على عبده و أخرى تكون جعلية إمّا انتزاعية كحجّيّة الظاهر عند العرف و حجّيّة خبر الثقة عند العقلاء فإنّه بملاحظة بنائهم العملي على اتباع الظاهر و خبر الثقة، و الاحتجاج بهما يصحّ انتزاع هذه الحيثيّة من الظاهر والخبر.

و إمّا اعتباريّة كقوله ﷺ إنّهم حجّتي عليكم و أنا حجّة الله فإنّه جعل الحجّيّة بالاعتبار إلى أن قال: إذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجّيّة الاعتبارية و الانتزاعيّة فاعلم أنّ الحجّيّة المجعولة بالاعتبار حيث إنّها أمر وضعيّ ليس بينه و بين الحكم الواقعي تماثل و لاتضادّ(٢).

و نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية هو ما حكي عن المحقّق النائيني؈ من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو مجرّد الطريقية و الكاشفيّة بإلغاء احتمال الخلاف فلا يكون هناك حكم تكليفي حتّى يلزم اجتماع الضدّين بل حال الأمارة هي حال القطع لأنّ الشارع اعتبرها علي في عالم التشريع فكما يكون العلم الوجداني منجّزاً مع المطابقة و معذّراً مع المخالفة فكذلك العلم التعبّدي يكون منجّزاً و معذّراً فكما لا مجال

(١) مصباح الأُصول: ٢، ١٠٤.
(٢) نهاية الدراية: ٢، ٤٥ ـ ٤٤.

لتوهّم التضادّ عند مخالفة القطع للواقع فكذلك في المقام.

وبالجملة ليس في مورد الطرق و الأمارات حكم تكليفي مجعول كي يلزم اجتماع الضدّين.

وليعلم أنّ مجرّد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كافٍ في دفع الشبهة بلا حاجة إلى إثبات وقوعه إذ الكلام في إمكان التعبّد بالظنّ.

مع أنّ لنا دليلاً على وقوعه أيضاً و هو أنّ الأمارات المعتبرة شرعاً طرق عقلائيّة يعملون بها في أمور معاشهم و قد أمضاها الشارع و عليه يكون المجعول الشرعي في باب الأمارات ما تعلّق به و استقرّ عليه بناء العقلاء و من الواضح أنّه لم يتعلّق بناؤهم على جعل حكم تكليفيّ في موارد الطرق و إنّما استقرّ بناؤهم على المعاملة معها معاملة العلم الوجداني و قد أمضى الشارع هذا البناء منهم فليس المجعول إلاّ الطريقيّة و المحرزيّة[١].

و لعلّ الوجه في عدوله عن الحجّيّة إلى الطريقيّة هو توهّم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّيّة هو المنجّزيّة و المعذّريّة و لازم جعل المنجّزيّة و المعذّريّة هو خرق قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرّف في ناحية الحكم و تخصيص للقاعدة و هو غير معقول هذا بخلاف جعل الطريقية فإنّ تصرّف الشارع حينئذٍ يكون في ناحية موضوع القاعدة بأن يجعل شيئاً طريقاً و بيانا فيشمله القاعدة فلا يوجب تخصيصاً في القاعدة بل هو توسعة للقاعدة بتوسعة موضوعها و كيف كان.

فقد أورد عليها سيّدنا الإمام المجاهد بوجوه:

الأوّل: أنّه ليس في الطرق و الأمارات جعل أبداً و أصلاً لا للطريقيّة و الحجّيّة و لالغيرها لا من الشارع و لا من العقلاء لأنّ مبنيّ حجّيّة الأمارات هو بناء العقلاء و

(١) مصباح الأصول: ٢، ١٠٤.

استقرار سيرتهم عليها و تبعهم الشارع أيضاً و أمضاه بمعنى أنّه سكت و لم يردع عنه مع أنّ ذلک بمرأئ و منظره لا أنّه جعل الحجّيّة و الطريقيّة لها و ليس بناء العقلاء على جعل حجّيّتها أوّلاً ثمّ العمل بها كما هو واضح فليس في الأمارات جعل أصلا و أبداً.

الثاني: أنّه على فرض تحقّق الجعل فيها يكون المجعول هو الحكم التكليفي لا الحجّيّة و الطريقيّة لعدم دليل على ذلک إلاّ الروايات الواردة في مقام الأمر بأخذ الشرايع و تلقّي الأحكام من مثل يونس بن عبدالرحمن وزرارة و زكريّا بن آدم و أمثالهم المستفاد منها إيجاب العمل بقولهم و أخبارهم فتنزع من هذا الإيجاب الشرعيّ الحجّيّة و الوسطيّة و لا يكفي في المقام إثبات جعل الوسطيّة و الطريقيّة ما لم يدلّ الدليل على وقوعه في الشريعة المقدسة.

الثالث: أنّه لو سلّمنا ذلک كان إشكال ابن قبه و هو لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال باقٍ بحاله و لايدفع بذلک لما ذكرنا في تقريب الإشكال من أنّ جعل حجّيّة الخبر الذي قد يؤدّى إلى مخالفة الواقع يضادّ الحكم الواقعي.

وأمّا قياس الأمارات بالعلم فهو ممنوع فإنّ طريقية العلم والعمل على طبقه تكوينيّة، و ليست بجعل الشارع حتّى يلزم التضادّ في صورة المخالفة بخلاف الأمارات لو قلنا: بأنّها مجعولة أو أذن الشارع في العمل بها[1].

لا يقال إنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات أيضاً قد يؤدّي إلى خلاف الواقع لأنّا نقول: نعم و لكن لا مانع منه بعد حمل الواقعيّ على الشأني حيث إنّ الأمر دائر بين وقوع المفسدة العظيمة التي تصير سببا لإهمال جميع الأحكام و بين جعل التعبّد بالأمارات و الإغماض عن الحكم الواقعيّ في بعض الموارد التي لاتصادف الأمارة الواقع و رفع اليد و صرف النظر عنه مع وجوده واقعاً و عدم تغيّره عمّا هو

(١) تنقيح الأصول: ٣، ٩٨ ـ ٩٧.

عليه و من المعلوم أنّ الراجح أنّ الشارع لم يرد الحكم الواقعيّ الذي يخالفه الأمارة فعلاً لأجل الإضطرار إلى ذلك و عدم المحيص عنه و حينئذٍ فالأحكام الواقعيّة في مورد الأمارات المؤدّية إلى خلاف الواقع محفوظة لكنّها شأنيّة لا فعليّة(١).

يمكن أن يقال: أوّلاً إنّ استقرار البناء على العمل بالطرق و الأمارات يكون مسبوقا بجعل الأمارات و الطرق كالعلم في الطريقيّة أو الحجّيّة إذ بنائهم عليها ليس بلاوجه مع كونها لا تتمّ في الطريقيّة و كان باب العلم مفتوحاً فلا ينافي استقرار البناء على العمل مع جعل الطريقيّة أو الحجّيّة قبل ذلك فامضاء الشارع يرجع إلى إمضاء الطريقيّة أو الحجّيّة بل يمكن أن يقال: إنّ اعتبار طريقيّة الأمارات إلى الواقع يوجب جواز إسناد مؤدّاها إلى المولى و مقتضاه هو صحّة الاحتجاج بها و عليه فالحجّيّة تكون في طول اعتبار الطريقيّة و عملهم عليها مسبوق بهذه الإعتبارات.

وثانياً إنّ لحن طائفة من أدلّة اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيّة كقوله‌ عليه السلام «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعاملة مع الخبر معاملة العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّة اعتبار قول المفتي يساعد مع الحجّيّة كقول مولينا الإمام الثاني عشر عجّل الله تعالى له الفرج إنّهم حجّتي و أنا حجّة الله ولاينافي ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقّيها من مثل يونس بن عبدالرحمن وزرارة و زكريّا ابن آدم و أمثالهم لأنّه من باب التفرّع على الطريقيّة أو الحجّيّة بل مقتضى الجمع بين أدلّة الاعتبار هو اعتبار الطريقيّة الّتي توجب الحجّيّة فيترتّب عليه وجوب الأخذ و التلقّي.

و ثالثاً إنّ المقصود من احتمال أن يكون المجعول هو الحجّيّة أو الطريقيّة هو دفع الشبهات والمحاذير بمجرّد إمكان إرادة ذلك فلا حاجة في الجواب عن الشبهة إلى

(١) تنقيح الأصول: ٣، ٩٣.

الإثبات كما نصّ عليه المحقّق النائيني‌ حيث قال: و ليعلم أنّ مجرّد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كافٍ في دفع الشبهة بلا حاجة إلى إثبات وقوعه؛ إذ الكلام في إمكان التعبد بالظنّ.

ثمّ إنّه لا فرق بين الحجّيّة و الطريقيّة في دفع الشبهة؛ فإنّ التضادّ و المناقضة يرتفعان بعدم جعل الحكم المخالف للواقع سواء كان المجعول هو الحجّيّة أو الطريقيّة.

و دعوى: ترجيح الطريقيّة على الحجّيّة بأنّ مجرّد الحجّيّة و إن سوّغت ترتب العقاب إلّا أنّها لا تجوّز نسبة مفاد الأمارة إلى المولى كما في أطراف العلم الإجمالي و الشبهة قبل الفحص عن الحكم، و من المعلوم جواز إسناد مفاد الأمارات القائمة على الحكم إليه تعالى، فلابدّ و أن يكون المجعول هي الطريقيّة[1].

مندفعة: بأنّ ما ذكر من الفرق يتمّ فيما إذا لم يكن مورد الحجّيّة من الأمارات كالشبهة قبل الفحص أو احتمال خصوص كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال، بخلاف ما إذا كان مورد الحجّيّة من الأمارات؛ فإنّ اعتبار الحجّيّة للأمارة لاينفكّ عن اعتبار الطريقيّة وبعد تماميّة الطريق بإلغاء احتمال الخلاف جاز إسناد مفاده إلى الواقع، بل الحجية متفرّعة على الطريقيّة. ثمّ ربّما يشكل في جعل الطريقيّة من العقلاء أو الشارع بأنّ مقتضى اعتبار الوصول بنحو تحقيق الموضوع أن يكون الأثر العقلي مرتّباً على الأعمّ من الوصول الحقيقي و الاعتباري، مع أنّه ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكلّي على الموضوع الكلّيّ بنحو القضايا الحقيقيّة حتّى يكون القطع من أفرادها المحقّقة الوجود و الظنّ مثلاً من أفرادها المقدّرة الوجود التي يحقّقها الشارع باعتباره وصولاً، بل هذا الأثر إنّما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذة على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبرالثقة في ما لابناء عملي لهم على اتّباعه

---

١. تسديد الأُصول٢: ٣٨.

لامعنى لتحقيق الموضوع و فيا كان لهم بناء عمليّ كخبر الثقة لاحاجة إلى اعـتباره لترتيب ذلک الأثر إلاّ بعنوان الإمضاء و لا معنى لإمضاء الاعـتبارات إلاّ بـاعتبار يماثل ذلک الاعتبار و ترتّب أثر يوافق ذلک الأثر و إلاّ فترتّب الأثر العـقلائي لا يتوقّف إلاّ على بناءهم و اعتبارهم لاعلى اعتبار الشارع[1]. ويمكن الجواب عنه بأنّه لامانع من أن يكون ترتّب الأثر على الوصول وهو جواز المؤاخذة من باب ترتّب الحكم الكلّيّ العقلي على الموضوع الكلّيّ بنحو القضيّة الحقيقية فكما أنّ حكم العقل بلزوم إطاعة المولى مترتّب على الموضوع الكلّيّ فلذا يشمل المحقّقة والمقدّرة ولو بمثل اعتبار المطاعية لفرد أو استصحاب الأمر والنهي فكذلك يحكم العقل بترتّب الأثـر على التكليف الواصل بنحو القضيّة الحقيقيّة وعليه فيشمل كلّ مورد يتحقّق الوصول سواء كان حقيقيّاً أو اعتباريّاً باعتبار العقلاء أو اعتبار الشارع فالأثر العقلي يكون مترتّب على الأعمّ من الوصول الحقيقي والاعتباري وبنتيجة ذلك أنّه لا إشكال في جواز اعتبار الوصول بنحو تحقيق الموضوع حتّى يوجب تعميم الأثر العقلي المترتّب على التكليف الواصل فيصحّ المؤاخذة على الواصل بالاعتبار كما يصحّ المؤاخذة على الواصل الحقيقي وبالجملة جعل الطريقيّة معقول وهي ملازمة مع الحجّيّة فتدبّر جيّداً.

و كيف كان فإشكال المناقضة و التضادّ بحسب الأحكام مندفع بجعل الطريقيّة أو الحجّيّة. نعم، يبقى الإشكال من ناحية لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال؛ فإنّه باقٍ على حاله، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد؛ إذ جعل الحجّيّة أو الطريقيّة ربّما يؤدّي إلى مخالفة الواقع، و لا يدفع إلاّ بحمل الواقعي على الشأني دفعاً عن الوقوع في المفسدة العظيمة. والاكتفاء بمجرّد جعل الحجّيّة أو الطريقيّة و إبقاء الواقع على الفعليّة لا يدفع الإشكال، كما لا يخفى.

---

(١) نهاية الدراية: ٢، ٤٤.

و لقد أفاد و أجاد في مباحث الحجج حيث قال: هذا الوجه لا محصّل له؛ لأنّ الجعل المذكور إن كان غير مستلزم لموقف عملي من قبل المكلّف فعلاً أو تركاً فلا أثر لجعل مثل هذا الحكم الوضعي و لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإطاعة.

و إن كان مستلزماً لذلک فإن كان غير ناشیء عن مبادئ الحكم التكليفي من ورائه من إرادة وشوق نحو الفعل أو كراهة و بغض فهذا وحده كاف لدفع المحاذير المتوهّمة في المقام سواء كان الحكم الظاهري بحسب صياغته و اعتباره القانوني من سنخ الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة؛ لأنّ التنافي و المحاذير الناشئة منه إنّما تنشأ بلحاظ تلک المبادي لا بين الصيغ الإنشائيّة للحكين. و إن كان ناشئاً عن ملاكات واقعيّة فحذور التنافي باقٍ على حاله سواء كانت صيغة الحكم الظاهري المجعول من سنخ الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة،[1] انتهى موضع الحاجة.

بل محذور التنافي باقٍ على جميع الوجوه، و لا يرتفع إلّا بحمل الحكم الواقعي على الشأني دفعاً لوقوع المفسدة العظيمة، و إلّا فاختيار جعل الطريقيّة أو الحجّيّة إن كان بملاحظة حفظ الحكم الواقعي على الفعليّة فإشكاله ظاهر؛ لما عرفت من أنّ ذلک يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال، فلا مناص من رفع اليد عن الفعليّة حتّى يرتفع إشكال التنافي المذكور، فلاتغفل.

فتحصّل: أنّ المحاذير المذكورة للتعبّد بالأمارات بعضها يرتفع بالوجه الأخير من جعل الطريقيّة أو الحجّيّة. و أمّا محذور تحليل الحرام أو تحريم الحلال و تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة و امتناع اجتماع إرادة الحكم الواقعي مع إرادة ما ينافيه من مؤدّى الأمارة لا يرتفع بذلک، بل يحتاج إلى رفع الفعليّة عن الواقعي بعد تزاحمه مع مفسدة عظيمة.

---

١. مباحث الحجج ١: ١٩٣ ـ ١٩٤.

و عليه فالأحكام الواقعيّة في مورد الأمارات المؤدّية إلى خلاف الواقع محفوظة بنحو شأنيّة لافعليّة، و لكن لا يخفى أنّ شأنيّة هذه الأحكام من جهة المزاحمة لا في نفسها؛ ولذا لو حصل العلم بها لكانت متنجّزة، بخلاف الأحكام التي تكون شأنيّة في نفسها، فإنّها مع حصول العلم بها لا تكون متنجّزة؛ لأنّ متعلّق العلم هو الحكم الشأني كما لا يخفى.

و هذا هو أساس الجواب عن المحاذير المذكورة للتعبّد بالأمارات؛ إذ مع حمل الأحكام الواقعيّة على الشأنيّة يرتفع المحذورات بحذافيرها سواء كانت في ناحية المبادئ أو الملاكات أو المنتهى؛ إذ لاإشكال في جواز اجتماع الإرادة الشأنيّة مع الإرادة الفعليّة المخالفة معها. كما لا إشكال في جواز تزاحم المصلحة الواقعيّة مع مفسدة أعظم منها و ترجيحها عليها. و هكذا لامانع من اجتماع حكم غير فعليّ مع حكم فعليّ؛ إذ لايقتضي غيرالفعليّ الامتثال. و لا فرق في ذلك بين إن قلنا بأنّ التعبّد بالأمارات من باب الإرشاد إلى الواقع بلا جعل أو قلنا بأنّه من باب جعل الطريقيّة أو الحجّيّة أو غيرهما من الوجوه. و هكذا لا تفاوت بين ما إذا قلنا بأنّ الحكم الواقعي و الظاهري يجتمعان في رتبة واحدة و بين ما إذا قلنا بأنّهما لايجتمعان في رتبة واحدة لتعدّد موضوعهما، و إن أمكن أن يقال في الأخير لا مانع من كون الحكم الواقعي فعليّاً، و لايلزم أن يكون شأنيّاً لفرض تعدّد الموضوع، إلّا أنّ تجويز سلوك الأمارة مع إمكان تحصيل العلم بالواقع و أداء الأمارة إلى مخالفة الواقع لا يمكن إلّا مع تزاحم الحكم الواقعي مع مفسدة أعظم من مصلحته، فمعه يسقط الحكم الفعلي عن فعليّته، و يبقى على الشأنيّة، فهذا الجواب أيضاً لا يستغني عن الحمل على الشأنيّة، فتأمّل. هذا كلّه بالنسبة إلى إمكان التعبد بالأمارات.

إمكان التعبّد بالأُصول:

واعلم أنّه يكفي ما تقدّم من بيان إمكان التعبّد بالأمارات لبيان إمكان التعبّد

بالأُصول؛ لأنّ لزوم الاتّباع عن العلم يوجب مفسدة عظيمة، و معها تسقط الأحكام الواقعيّة عن الفعليّة، و مع سقوطها عن الفعليّة وحملها على الشأنيّة كما لا مانع من التعبّد بالأمارات فكذلك لامانع من التعبّد بالأصول من دون فرق بين أن تكون الأُصول محرزة و بين أن لاتكون كذلك.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ في دفع الإشكال في التعبّد بالأصول العمليّة حيث قال: تقرير دفع الإشكال فيها يقرب ممّا ذكرناه في الأمارات، فإنّه مع عدم قاعدة الفراغ و التجاوز يلزم مفسدة عظيمة لا يمكن تحمّلها؛ فإنّه قلّما يتّفق لإنسان أن يخرج من صلاته أو من الوقت ويتيقّن الإتيان بجميع ما يعتبر في الصلاة، بل إذا لاحظنا الصلوات المأتيّ بها سابقاً في السنوات الماضية فالغالب عدم حصول اليقين بالإتيان بتمام أجزائها و مراعاة شرائطها تامّة و عدم الإخلال بها سهواً و نسياناً فلولا اعتبار قاعدة الفراغ شرعاً كان عليه أن يأتي بها أي بكلّ ما يشكّ فيه أداء و قضاء، و هذا عسر شديد و حرج عظيم لا يتحمّلها أكثر الناس.

و حينئذٍ فمع تشريع الأصول دفعاً للحرج و الضرر و الخروج عن الدين بعدم التزام المكلّفين بالأحكام الشرعيّة مع علم الشارع بأنّها قد تخالف الواقع لابدّ أن يرفع اليد عن الحكم الواقعي ويغمض النظر عنه في موارد مخالفتها للواقع و عدم إرادته له فعلاً مع الترخيص في العمل بالأمارات و الأُصول مع وجود الحكم الواقعي و تحقّقه و ثبوته لجميع المكلّفين، لكنّه ليس بفعليّ بل شأنيّ حينئذٍ.[1]

و إليه يؤوّل ما في الكفاية من الفعلي من بعض الجهات؛ فإنّ المراد منه هو الحكم الفعلي الذي يسقط عن الفعليّة من جهة منافاته مع فعليّة ما يخالفه من الأحكام الظاهريّة سواء كانت هي مفاد الأمارات أو الأُصول، و لذا جعل الحمل على

١. الأصول ٣: ٩٤ ـ ٩٥.

الشأنيّة جواباً عن الإشكالات الواردة على التعبّد بالأصول و الأمارات؛ لتعبيره في مقام دفع إشكال منافاة الإذن في الإقدام و الاقتحام في الأُصول مع المنع فعلاً بحسب الواقع كما إذا صادف الحرام و إن كان الإذن في الإقدام لأجل مصلحة في نفس الإذن لا المأذون فيه: «بأنّه لا محيص في مثله إلّا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً كما في المبدأ الأعلى، لكنّه لا يوجب الإلتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعليّ بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلّف لتنجّز عليه كسائر التكاليف الفعليّة التي تتنجّز بسبب القطع بها»[1].

و ذلك لأنّ التعبير «في مثله» في كلامه ظاهر في عدم اختصاص الجواب المذكور بالأصول، و عليه يأتي الجواب في الأمارات أيضاً و لعلّ قوله: «فافهم» ـ بعد الجواب عن إشكال المضادّة في التعبّد بالأمارات عنها من جهة كون أحدهما طريقيّاً ناشئاً عن مصلحة في نفس الحكم الطريقي لاعن مصلحة في متعلّقه، و الآخر واقعيّاً حقيقيّاً ناشئاً عن مصلحة أو مفسدة في متعلّقه ـ إشارة إليه؛ فإنّ الجواب المذكور لا يدفع المنافاة في تحليل الحرام أو تحريم الحلال كما عرفت.

و بالجملة: فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات بأنّ الواقعيّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريّة محمولة على الشأنيّة بمعنى الساقطة عن الفعليّة من جهة المنافاة المذكورة، لا الشأنيّة التي لم تبلغ إلى المرتبة الفعليّة.

فلا يرد على هذا الجواب أنّ مقتضى شأنيّة الواقعيّات هو عدم لزوم الإتيان بها عندالعلم بها فضلاً عن قيام الأمارات عليها؛ ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعليّة و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر مع أنّ لزوم الإتيان بالواقعيّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

---

١. الكفاية ٢: ٥٠.

و ذلک لما عرفت من أنّ ما ذکر ناش عن الخلط بين الشأنيّة التي لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر و الشأنيّة التي بلغت تلک المرتبة و لکن سقطت عنها من جهة منافاة الأهمّ و من المعلوم أنّ الثانية إذا تعلّق بها العلم أو قامت عليها الأمارة وجب الإتيان بها بلا کلام، فلا تغفل.

الخلاصة:

الفصل الثالث

في الوجوه التي استدلّ بها على استحالة التعبّد بغير العلم من الأمارات وأجوبتها بناء على طريقيّة الأمارات.

أحدها أنّ التعبّد بغير العلم من الأمارات محال لرجوعه إلى اجتماع المثلين فيما إذا أصاب غير العلم أو اجتماع الضدّين فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطئة وإلاّ لزم من التعبّد بغير العلم أن لايكون هناك أحكام غير مؤدّيات الأمارات وهو التصويب الذي لانقول به.

والجواب عنه أنّ التعبّد بالأمارات من باب مجرّد الكشف عن الواقع فلايلاحظ في التعبّد بها إلاّ الايصال الى الواقع ولا مصلحة في سلوك هذه الطرق وراء مصلحة الواقعيّات وعليه فلامضادّة ولا اجتماع المثلين إذ في هذا الفرض لايكون إلاّ حكم واحد وإنّما التعدّد في مجرّد الإنشاء لغرض الوصول والأمر ليس إلاّ للإرشاد الى الواقع.

ودعوى أنّ ذلك منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقة هذه الأمارات بالنسبة الى الواقع أو منوط بعلمه بكونها أغلب مطابقة من غيرها وإلاّ فلايصحّ التعبّد بها من باب الإرشاد الى الواقعيّات إلاّ مع تعذّر باب العلم لأنّ لازم مخالفة الأمارات أحياناً للواقع هو تفويت الواقعيّات على المكلّف ولو في موارد النادر وعليه

فالتعبّد بالأمارات مع انفتاح باب العلم وبقاء الواقعيات على الإرادة الجدّيّة مستلزم للتفويت وهو قبيح.

مندفعة بأنّ القبح المذكور فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزماً للأفسد وإلاّ فلا إشكال في التعبّد بغير العلم ولو في زمان الانفتاح.

إذ إلزام الناس في زمان الانفتاح على العمل بالعلم والسؤال عن أئمّتهم عليهم السلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم وتجمعهم حول دارهم وهو ممّا يوجب ازدياد بغض الأعداء وعزمهم على قتل الأئمّة عليهم السلام وهدمهم بحيث لم يبق معه مجال لنقل الأحكام منهم.

كما أنّه لامجال لوجوب الاحتياط لكون فساده أظهر لأنّه مستلزم لاختلال النظام أو الحرج الشديد ورغبة الناس عن الدين.

ففي هذه الصورة لا مجال لدعوى القبح في التعبّد بالأمارات ولو مع انفتاح باب العلم.

والأحكام الواقعية في هذه الموارد تسقط عن الفعلية إذ لايمكن التحفّظ التامّ بالنسبة إليها مع تزاحمها مع الأفسد في مقام الامتثال.

ثانيها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تكليف بالمحال وهو طلب الضدّين عند عدم الإصابة.

والجواب عنه واضح بعد ما عرفت من سقوط الأحكام الواقعيّة عن الفعليّة عند عدم الإصابة.

ثالثها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما إذا أدّى التعبّد بغير العلم إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام في الواقع.

والجواب عنه أنّه لامانع منه بعد تزاحمه بما هو أفسد.

رابعها: أنّ الأمارة ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة ما هو مباح كذلك ولازم حجّيّة الأمارة هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحة أو مفسدة ملزمة مع أنّا نقول بتبعية الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد ولعلّ هو مراد من يقول إنّ حجّيّة الأمارات تستلزم تحريم الحلال أو ايجابه.

والجواب عنه أيضاً بأنّ العقل يحكم بلزوم ذلك بعد تزاحم المفاسد والمصالح الواقعيّة بالأفسد منها ودوران أمر المكلّف بين إدراك الواقع والوقوع في الأفسد وبين عدم إدراك الواقع وعدم الوقوع في مفسدة أعظم.

وذلك لما عرفت من سقوط الواقع عن الفعليّة عند مزاحمته مع وجود المانع. هذا كلّه بناء على عدم القول بالإجزاء في الأمارات والأصول.

وأمّا على القول بالإجزاء فلامجال للجواب المذكور من أنّه ليس في متن الواقع إلاّ الحكم الواقعي لأنّ الظاهر من أدلّة اعتبار الأمارات أنّ موردها يكفي لتحقّق امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّة ما أتى به طبقاً للأمارات والأصول وهذا لايساعد مع كون الأمارات لإرشاد المحض فإنّ مقتضى كونها للإرشاد أنّ مع التخلّف لامجال للحكم بالصحّة إذ الواقعيّات باقية على ما عليها فيجب الإتيان بها ما دامت باقية.

ولكن الذي يسهّل الخطب أنّ المستفاد من أدلّة اعتبار الأمارات حينئذٍ هو حكومة مفادها على الواقع والحاكم والمحكوم ممّا يجتمعان ولا مضادّة بينها وإن كانا مولوين.

ومع الحكومة لايبقى الواقع على الفعليّة بل الحكم الظاهري الذي هو حاكم بالنسبة الى الواقع فعلي في ظرف الشكّ ويكون العمل على وفقه مجزيّاً ومع سقوط الواقع عن الفعليّة فلايرد المحاذير المذكورة على القول بالإجزاء أيضاً.

وخلاصة الجواب في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بناء على الطريقيّة

واعتبار الأمارات بلسان أنّها هي الواقعيّات سواء قلنا بالإجزاء أو لم نـقل هـو أنّ الواقعيات لاتبق على الفعليّة.

والمراد من هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعي واقف في مرحلة الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات حتّى يقال إنّ هذا لايساعد اشتراک الجاهل والعالم في الأحكام الواقعيّة إذ الحكم الواقعي الواقف في مرحلة الإنشاء ليس محرّكاً ولو حصل العلم به.

بل المراد أنّ الحكم الواقعي بلغ مرتبة الفعليّة كحكم العالم ولكن بعد تزاحمه بمفاسد أُخرى أو بعد ابتلائه بالأدلّة الحاكمة تسقط عن الفعليّة بحيث لو علم به وارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذاً ولو فيما سيأتي من الأعمال. وعليه فحديث الاشتراك في الأحكام بين العالم والجاهل باق على قوّته ولا منافاة بينه وبين الجمع المذكور.

هذا كلّه أيضاً بناء على اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة المحضة كما عليه بناء العقلاء وأمضاه الشارع لأنّه لم يجعل طريقاً خاصّاً في إحكامه ولم يلاحظ في التعبّد بالأمارات إلاّ الايصال الى الواقع فلامصلحة في سلوك هذه الأمارات والطرق وراء مصلحة الواقع.

أجوبة الوجوه المذكورة بناء على السببيّة واختلاف المرتبة:

وأمّا الجواب عن محذورات التعبّد بالأمارات بناء على السببيّة بدعوى أنّ التعبّد بالطرق الظنّيّة يكون من جهة وجود المصلحة فيها في الجملة إمّا في الفعل أو في سلوك الطريق فهو موقوف على تصوّر السببيّة وهي على وجوه:

منها أن يكون الحكم سواء كان فعليّاً أو شأنيّاً تابعاً للأمارات بحيث لايكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات وعدمه حكم في الواقع وهذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئة وقد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل وعليه فلايمكن الجواب عن وجوه استحالة التعبد

بالأمارات بهذا الوجه بدعوى أنّ الحكم عليه واحد وهو مفاد الأمارات فلايلزم من التعبّد بالأمارات اجتماع الضدّين أو المثلين لا في الأحكام ولا في مباديها ولا في ملاكاتها.

ومنها أن يكون الحكم الفعلي تابعاً للأمارات بمعنى أنّ لله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعليّة الأحكام لكون مصلحة سلوك الأمارات غالبة على مصلحة الأحكام الواقعيّة.

وعليه فالأحكام الواقعيّة شأنيّة في حقّ الظانّ بخلافه وفعلي في حقّ غير الظانّ بخلافه.

وهذا أيضاً تصويب مجمع على خلافه لأنّ الحكم الواقعي ليس بحيث لو علم به لتنجّز لأنّه شأنيّ محض واللازم في الاشتراك هو الذي لو علم به لتنجّز.

ومنها أن يكون العمل على طبق الأمارة والالتزام به في مقام العمل بعنوان أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة عليه واقعاً مشتملاً على مصلحة سلوكيّة من دون احداث مصلحة في نفس الفعل فأوجبه الشارع ومعنى إيجاب العمل على الأمارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب إيجاد عمل على طبقها إذ قد لاتتضمّن الأمارة إلزاماً على المكلّف كما إذا تضمّنت استحباب شيء.

وتلك المصلحة لابدّ أن يكون ممّا يتدارك بها مايفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكّن من العلم وإلّا كان تفويتاً لمصلحة الواقع وهو قبيح.

وهذا الوجه ليس بتصويب إذ المصوّبة لايقولون بوجود حكم الله في الواقع وفي هذا الوجه الحكم الواقعي موجود واللازم هو وجوب تطبيق العمل على الأمارة بعنوان أنّها طريقة الى الواقع فإذا كانت الأمارة مخالفة للواقع كان الحكم الواقعي موجوداً بحيث لو علم به لما كان معذوراً ومما ذكر من المصلحة السلوكية يمكن

الجواب عن المحذورات المذكورة.

إذ الحكم الواقعي موجود معها وإنّما كان متزاحماً بما يمنع عن تأثيره وهو في الواقع يكون بحيث لو علم به لايعذر فيه إلاّ بإتيانه.

فلايلزم من القول بمصلحة سلوكيّة التصويب كما لزم ذلك من الوجه الأوّل والثاني لعدم حكم فعلي فيهما غير مؤدّى الأمارة.

لايقال إنّ السلوك ليس أمراً وراء نفس الفعل الذي يوجده المكلّف ويكون محكوماً بالحكم الواقعي كصلاة الجمعة مثلاً وفي مقام التحقّق لاينفكّ عنه فصلاة الجمعة التي يوجدها المكلّف هي بعينها محقّقة للسلوك ومصداق له وليس تحقّق السلوك إلاّ بنفس هذا الفعل.

والقول بالسببيّة إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو مصلحة وراء العناوين الواقعيّة حتّى يقال بأنّ المسألة من مصاديق اجتماع الأمر والنهي وليس الأمر كذلك فإنّ العنوان المتوهّم هنا هو سلوك الأمارة وليس السلوك إلاّ عبارة أخرى عن العمل بمؤدّى الأمارة فلو قامت الأمارة على وجوب الجمعة ولو فرضت حرمته واقعاً لزمت المحذورات ولو فرض كون قيام الأمارة سبباً لحدوث ملاك فيها وجب الكسر والانكسار بين الملاك الذاتيّ والطاري وكان الحكم تابعاً لأقواهما فهذا البيان لايصحّح الجمع بين الحكمين.

لأنّا نقول نمنع عدم كون السلوك عنواناً آخر وراء العناوين الواقعيّة إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل وتصديق عملي له بتطبيق العمل على وفق قوله وحصر الأعمال فيما أخبر به العادل وهذا العنوان غير عنوان أصل العمل والمفروض أنّه مشتمل على مصلحة ملزمة.

فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل فكذلك اتّباع العادل في قوله عنوان آخر غير الإتيان بالمؤدّى. وعليه فلايجتمع الحكمان المتضادّان في عنوان واحد والحكمان

المذكوران لو وصلا يتزاحمان. وأمّا مع عدم وصول أحدهما وهو الحكم الواقعيّ فلايتزاحمان.

لايقال إنّ السببيّة بهذا المعنى ممّا لايمكن الالتزام به لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب إذ لو فرض كون سلوك الأمارة مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة لايعقل تعلّق الايجاب بالواقع يقيناً لكونه ترجيحاً بلا مرجّح بل لابدّ من تعلّق الايجاب بالواقع وسلوك الأمارة تخييراً وهذا نوع من التصويب ويدلّ على بطلانه الإجماع والروايات الدالّة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

لأنّا نقول ويمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات واعتبارها وسلوكها في طول الأحكام الواقعية والتخيير فرع كون سلوك الأمارة في عرض الأحكام الواقعيّة والمفروض خلافه فتحصّل أنّ التعبّد بالأمارات بناء على السببية أيضاً ممكن بعدما عرفت المراد من المصلحة السلوكيّة فالحكم الواقعي على هذا المبنى أيضاً موجود وإنّما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحة السلوكيّة فيصير شأنيّاً ولكن يكون بحيث لو علم به لايعذر في تركه فيجمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف المرتبة لصيرورة الحكم الواقعي شأنيّاً والحكم الظاهري فعليّاً.

أجوبة الوجوه المذكورة بتعدّد الموضوع واختلاف الرتبة:

ثمّ لايذهب عليك أنّ الشيخ الأعظم ﷺ أجاب عن المحذورات بتعدّد الموضوع حيث قال يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانيّة ومن الوحدات المعتبرة في التناقض هي وحدة الموضوع وعليه فلاتضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري لتعدّد موضوعهما فإنّ موضوع الأحكام الواقعية هي الأشياء بعناوينها الأوّليّة وموضوع الأحكام الظاهريّة هي الأشياء بعناوينها الثانويّة أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلاتضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما.

أورد عليه بأنّ الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لايدري أنّه مطلق أو مقيّد فالحكم الواقعي بالنسبة الى حال العلم والشك إمّا أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدّين إذ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعيّ إلاّ أنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري وإمّا أن يكون مقيّداً بحال العلم فيلزم التصويب المجمع على بطلانه وأجيب عن هذا الايراد بأنّ تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبنيّ على قطع النظر عن الحكم لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجرّداً عن الحكم وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابدّ وأن يكون للحاظ الحكم ولايمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم ولحاظ ثبوته فحينئذٍ متى تصوّر الآمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة وحتّى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلّقة لحكم آخر، فالموضوع فيهما ليس بواحد بل متعدّد.

ودعوى لزوم الإهمال مندفع بأنّ الموضوع في الحكم الواقعيّ هو العناوين الذهنيّة ولكن عند تعلّق الحكم بها لايلحظ موضوعات بالتجرّد الاسميّ بالنسبة إلى الوجودات الخارجيّة والأحوال المتأخّرة كالشكّ وغيره وإلاّ فلايكون قابلاً للامتثال لأنّ موطنها حينئذ هو الذهن بل العناوين الذهنيّة تكون موضوعات للأحكام بالتجرّد الحرفي أي في حال تجرّدها على الوجودات والأحوال المتأخّرة وعليه فالعلم والشكّ يكونان ممّا يكون الموضوع مجرّداً عنه في حال تعلّق الحكم بالعناوين الذهنيّة.

وعليه فموضوع الحكم الواقعي مباين مع موضوع الحكم الظاهري إذ الموضوع في الحكم الواقعي مجرّد بنحو التجرّد الحرفي عن الشكّ في الحكم بخلاف الموضوع في الحكم الظاهري فإنّه متقيّد بالشكّ في الحكم موضوعاً أو مورداً ومع المباينة والمغايرة في الموضوع فالموضوع في الحكم الواقعي لايشمل حال الشكّ ومع عدم الإطلاق فلامزاحمة ولا تضادّ.

وعليه فالحكم الواقعي فعليّ كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدّد موضوعهما وإنّما لايكون الحكم الواقعي منجزاً لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتّب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليّان مترتّبان كما أنّ حكم المهمّ بناء على تصوير الترتّب مترتّب على ترك الأهمّ.

ولايلزم من ذلك إهمال لانّ المتكلّم في مقام بيان حكم العناوين الأوّليّة ولكن إطلاقه لايشمل الأحوال المتأخّرة لفرض ملاحظته مجرّداً عن الأحوال المتأخّرة بالتجرّد الحرفي كما عرفت فالموضوع في الأحكام الواقعيّة ليس متقيّداً بالعلم حتّى يلزم التصويب ولايكون مطلقاً حتّى يلزم اجتماع الضدّين بل يكون مجرّداً بالتجرّد الحرفي فتدبّر جيّداً. فالموضوع فيهما غير واحد بل رتبة موضوع الحكم الظاهري متأخّر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي برتبتين.

وأجاب صاحب الكفاية عن المحاذير المذكورة بأنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو الحجّيّة لا الحكم التكليفي والحجّيّة موجبة للمنجّزيّة مع المطابقة مع الواقع والمعذّريّة مع المخالفة.

وعليه فالتعبّد بالأمارات لايوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلاّ الحكم الواقعي فقط.

وبيان ذلك أنّ اعتبار نفس معنى الحجّيّة ليس معناه إلاّ كون الشيء بحيث يصحّ الاحتجاج به وهذا المعنى إمّا يكون ذاتياً كما في القطع وإمّا جعليّاً انتزاعياً كحجّيّة الظواهر وحجّيّة الأخبار الواردة عن الثقات أو جعليّاً اعتبارياً كقوله ﷺ إنّهم حجّتي عليكم.

فإذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجّيّة الاعتباريّة والانتزاعيّة ظهر لك أنّ الحجّيّة ليست إلاّ أمراً وضعيّاً وعليه ليس بين الحجّيّة والحكم الواقعي تماثل ولاتضادّ حتّى يلزم من التعبّد بالأمارات اجتماع المثلين أو اجتماع الضدّين.

ثم إنّ نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية هو ما حكي عن المحقّق النائيني ﷺ من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو مجرّد الطريقيّة والكاشفيّة بالأمر بإلغاء الخلاف وعليه أيضاً لايكون هنا حكم تكليفيّ حتّى يلزم من اجتماع الحكم الظاهري والواقعي اجتماع المثلين أو الضدّين بل حال الأمارة حال القطع في عدم جعل الحكم التكليفي.

ولعلّ وجه عدول المحقّق النائينيّ ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية هو توهّم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّيّة هو المنجّزيّة والمعذّريّة ولازم هذا الجعل هو اخترام قاعدة عقليّة وهي قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرّف في ناحية الحكم ومن المعلوم أنّه تخصيص للقاعدة العقليّة وهو غير معقول.

هذا بخلاف جعل الطريقيّة فإنّ تصرّف الشارع حينئذ يكون في ناحية موضوع القاعدة فإنّه يرجع إلى جعل الموضوع فإنّه جعل شيء طريقاً وأمارة فيشمله القاعدة المذكورة فلايوجب تخصيصاً في القاعدة بل هو توسعة لها بتوسعة موضوعها.

أورد على صاحب الكفاية والنائيني بأنّه لادليل على جعل في الطرق والأمارات لابمعنى جعل المنجّزيّة ولا بمعنى جعل الطريقيّة بل مدرك حجّيّة الأمارات هو بناء العقلاء وسيرتهم على العمل بها من دون جعل والشارع تبعهم في ذلك وأمضى ما بنوا عليه.

ودعوى أنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات قد يؤدّي إلى خلاف الواقع.

مندفعة بما مرّ من أنّه لا مانع منه بعد حمل الحكم الواقعي على الشأني.

يمكن أن يقال إنّ لحن طائفة من أدلّة اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيّة كقوله ﷺ «لا عذر لأحد في التشكيك فيا يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف والمعاملة مع الخبر معاملة العلم واليقين كما أنّ لحن أدلّة اعتبار قول

المفتي يساعد مع الحجيّة كقول مولانا الإمام الثاني عشر عجّل الله تعالى فرجه الشريف «إنّهم حجّتي وأنا حجّة الله» ولاينافي ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام وتلقّيها لإمكان الجمع بين الأخبار باعتبار الطريقيّة وهي توجب الحجّيّة فيترتّب عليه وجوب الأخذ والتلقّي.

ثمّ لايخفى عليك أنّ إشكال المناقضة أو التضادّ وإن ارتفع بجعل الطريقيّة أو الحجيّة.

ولكن يبقى الإشكال من ناحية لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فإنّه باقٍ على حاله إذ جعل الطريقيّة أو الحجّيّة ربّما يؤدّي إلى مخالفة الواقع.

ولايدفع هذا الإشكال إلاّ بما مرّ من الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بحمل الواقعي على الشأني وعليه فالاكتفاء بمجرّد جعل الحجّيّة أو الطريقيّة وإبقاء الواقع على الفعليّة لايدفع الإشكال المذكور بل أساس الجواب عن المحاذير المذكورة في التعبّد بالأمارات هو بحمل الأحكام الواقعيّة على الشأنيّة من ناحية التزاحم بينها وبين مفاسد لزوم الاتّباع عن العلم وعدم جواز التعبّد بالأمارات فتدبّر جيّداً.

إمكان التعبّد بالأُصول

واعلم أنّه يكفي ما تقدّم من بيان إمكان التعبّد بالأمارات لإمكان التعبّد بالأُصول أيضاً وذلك لأنّ لزوم الاتّباع عن العلم وعدم جواز التعبّد بالأُصول يوجب ترتّب مفاسد عظيمة من العسر الشديد والحرج العظيم لايتحمّلها أكثر الناس ومعها تسقط الأحكام الواقعية عن الفعليّة فمع سقوطها عن الفعليّة وحملها على الشأنيّة لا مانع من التعبّد بالأُصول كما لامانع من التعبّد بالأمارات.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأُصول محرزة وبين أن لاتكون كذلك وبالجملة فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات المذكورة في الأمارات والأُصول

هو أن يقال إنّ الواقعيّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريّة محمولة على الشأنيّة بمعنى أنّها تسقط عن الفعليّة من جهة المنافاة بينها وبين الأحكام الظاهريّة.

ودعوى أنّ مقتضى شأنيّة الواقعيّات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلاً عن قيام الأمارات عليها ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعليّة ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر.

مع أنّ لزوم الإتيان بالواقعيّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

مندفعة بأنّ هذا الإشكال ناشٍ من الخلط بين الشأنيّة التي لم تبلغ مرتبة البعث والزجر والشأنيّة التي بلغت مرتبة الفعليّة ولكن تسقط من جهة التزاحم بين مصالحها وبين المفاسد المترتّبة على الاقتصار على غيرها ومن المعلوم أنّ الثانية إذا تعلّق بها العلم أو قامت عليها الأمارة وجب الإتيان بها بلا كلام فلاتغفل.

الفصل الرابع: في تأسيس الأصل

قال الشيخ الأعظمﷺ: لابدّ من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبّد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول: التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ على جواز التعبّد به دليل محرّم بالأدلّة الأربعة، و يكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قل ءالله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ دلّ على أنّ ما ليس بإذن الله مـن إسـناد الحكم إلى الشارع فهو إفتراء، و من السنة قولهﷺ ـ في عداد القضاة من أهل النار ـ: «و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم» و من الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوام فضلاً عن العلماء، و من العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لايعلم بوروده عن المولى و لوكان عن جهل مع التقصير.

نعم قد يتوهّم متوهّم أنّ الإحتياط من هذا القبيل، و هو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشئ من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه و بـين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، و شتّان ما بينهما؛ لأنّ العقل يستقلّ بقبح الأوّل و حسن الثاني... إلى أن قال: و قد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه:

و حاصله أنّ التعبّد بالظنّ مع الشكّ في رضاية الشارع بالعمل به في الشريعة تعبّد بالشكّ من دون دليل و هو باطل عقلاً و نقلاً، و أمّا مجرّد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلاّ إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظيّة، أو العمليّة الدالّة عـلى وجـوب

الأخذ بمضمونها حتّى يعلم الرافع، فالعمل بالظنّ قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما إذا عمل به ملتزماً بأنّه حكم الله و كان العمل به مخالفاً لمقتضى الأصول اللفظيّة أو العمليّة و قد يتحقّق فيه جهة واحدة كما إذا خالف أصلاً من الأصول و لم يلتزم بكونه حكم الله أو التزم به و لم يخالف مقتضى الأصول، و قد لايكون فيه عقاب أصلاً كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلاً، و حينئذٍ يستحقّ عليه الثواب كما إذا عمل به على وجه الاحتياط. هذا، و لكن حقيقة العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام بكون مؤدّاه حكم الله في حقّه.

فالعمل على ما يطابقه بلاإستناد اليه ليس عملاً به، فصحّ أن يقال: إنّ العمل بالظنّ و التعبّد به حرام مطلقاً وافق الأصول أو خالفها غاية الأمر أنّه إذا خالف الأصول يستحقّ العقاب من جهتين من جهة الالتزام و التشريع و من جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتّى يعلم بخلافه، و قد أُشير في الكتاب و السنة إلى الجهتين، فمّا أُشير فيه إلى الأولى قوله تعالى ﴿قل ءالله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ بالتقريب المتقدّم، و قوله: «رجل قضى بالحقّ و هو لايعلم»، و ممّا أُشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿انّ الظّنّ لايغني من الحقّ شيئاً﴾ و قوله: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» و نفس أدلّة الأصول.[1]

حاصله: أنّ مقتضى القاعدة أنّ التعبّد والالتزام بشئ بعنوان أنّه من قبل المولى يحتاج الى قيام الدليل و مع عدمه محرّم بالضرورة، ويدلّ عليه الأدلّة الأربعة، و يكفي في حرمة العمل بالظنّ عدم العلم بورود التعبّد، لأنّ موضوعها هو عدم العلم بورود التعبّد به، و لاحاجة إلى إحراز عدم ورود التعبّد به ليحتاج في ذلک إلى أصالة عدم وقوع التعبّد به ثمّ إثبات الحرمة.

---

١. فرائد الأصول ٣٠ـ٣٣.

و هذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لايحتاج في إجرائها الى إجراء أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، ففي المقام أيضاً يكفي في حرمة التعبّد نفس عدم إحراز ورود دليل على التعبّد، ولايحتاج إلى أصالة عدم وقوع التعبّد به، فإذا شكّ في ورود دليل على جواز التعبّد بغير العلم من الأمارات يترتّب عليه حرمة التعبّد بالظنّ و العمل به، فإنّ نفس الشكّ في ذلك موضوع لحرمة التعبّد، لاعدم وقوع التعبّد به واقعاً.

و لايخفى ما فيه، فإنّ البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعبّد بالظنّ خارج عن البحث الأُصولي، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ.(١)

بل الأنسب بالبحث الأُصولي هو أن يقال: إنّ الأصل فيما لايعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّة أو عدم حجّيّته جزماً، فلايترتّب على المشكوك اعتباره الآثار المترتّبة على الطريق و الحجّة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعبّد بالظن إلى نفي الحجّيّة؛ لوجود الملازمة بينهما بناء على مختاره من عدم كون الحجّيّة مجعولة بنفسها بل هي منتزعة عن الأحكام التكليفيّة، و مع هذا المبنى لامحيص عن بيان الأصل. إلاّ من هذا الطريق.

و يشكل ذلک بأنّ تلک الدعوى مبتنية على وجود الملازمة بين الحرمة و نفي الحجّيّة، و هو غير ثابت؛ لإمكان التفكيک بينهما، كما صرّح به في الكفاية ضرورة أنّ حجّيّة الظنّ عقلاً على تقدير الحكومة في حال الانسداد لاتوجب صحّة الاستناد و التعبّد بالظنّ.

أُجيب عنه بأنّ الحجّة في حال الانسداد هو العلم الاجمالي لاالظنّ؛ فإنّ العلم

---

١. تهذيب الأصول ٢: ٨٦ ـ ٨٨.

الإجمالي بالأحكام مع عدم جواز الاحتياط في جميع الأطراف و عدم احتمال الإهمال يوجب حكم العقل بترجيح الظنّ على المشكوكات و الموهومات في مقام الاحتياط. فالظنّ ليس حجّة بما هو ظنّ بل الحجّة هو العلم الإجمالي، و مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة لاتنتج حجّيّة الظنّ، بل نتيجتها هو التبعيض في الاحتياط بـالأخذ بالمظنونات دون غيرها لترجيحها على غيرها.

قال السيّد المحقّق الخوئي‌ﷺ: و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجـمالى بدعوى العلم بأنّ التكليف أزيد من موارد الأخبار لابدّ من التبعيض فى الاحتياط على نحو لايكون مخلّاً بالنظام و لاموجباً للعسر و الحرج. فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات وجب الإحتياط في المشكوكات و المظنونات، و إذا لم يرتفع المحذور بذلک يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات و يحتاط في الباقي منها و في المظنونات، و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج. و يختلف ذلک باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات الطارئة على المكلّف و الموارد. ففي الموارد المـهمّة التي علم اهتمام الشارع بها كالدماء و الأعراض و الأموال الخطيرة لابدّ من الاحتياط حتّى في الموهومات منها و ترک الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج على ما تقدّم بيانه.

فتحصّل: أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميّتها عقيمة عن إثبات حـجّيّة الظنّ؛ لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحـتياط و لم يـقم، فـتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط، لاحجّيّة الظنّ.[١]

و ربّما يستدلّ أيضاً لعدم وجود الملازمة و جواز التفكيک بأنّ الشکّ حجّة في الشبهات البدويّة قبل الفحص مع أنّه لايجوز انتساب المشكوک إليه تعالى، و نحـوه

---

١. مصباح الأصول٢: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

الاستدلال على جواز التفكيك بوجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة كلّها أو بعضها فإنّه حجّة على الواقع مع أنّه لايصحّ معه الانتساب.

و يمكن الجواب عنه أيضاً كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد‌ بأنّ مع الشكّ في الشبهات البدويّة و احتمال أن يكون البيان موجوداً في الكتب المعدّة للبيان ليست قاعدة قبح العقاب بلا بيان محكّمة؛ لاحتمال وجود البيان، و هو حجّة على الواقع دون الشكّ، و معه يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان، و هكذا مع وجوب الاحتياط يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّ وجوب الاحتياط حكم عقلي.(١)

وبالجملة لا بأس بتقرير الأصل في المسألة بما ذكره الشيخ الأعظم‌ في فرائد الأُصول بعد كون مختاره أنّ الحجّيّة غير مجعولة بنفسها، نعم يمكن المناقشة في بعض استدلالاته، كاستدلاله بقوله تعالى: ﴿ءالله أذن لكم أم على الله تفترون﴾.(٢)

بأنّ الافتراء كما في تهذيب الأُصول عبارة عن الانتساب إلى الله تعالى عمداً و كذباً إذ الافتراء لغة هو الكذب لاانتساب المشكوك فيه إليه، و عليه فلا يعمّ الافتراء المذكور في الآية لمثل المقام من المشكوكات.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ حرمة انتساب المشكوك إليه تعالى من الواضحات، و يدلّ عليها مضافاً إلى حكم العقل و العقلاء بقبح الانتساب بغير علم خصوصاً إلى الله تعالى الآيات و الروايات المتعدّدة: منها قوله تعالى: ﴿قل إنّما حرّم ربّي الفواحش و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾(٣).

و كيف كان فالأولى أن يقال ـ بعد ما عرفت من معقوليّة جعل الطريق و كونه

---

١. تهذيب الأُصول٢: ٨٦ ـ ٨٨.

٢. يونس: ٥٩.

٣. الاعراف: ٣٣.

ملزوماً للحجّيّة ـ : إنّ مقتضى القاعدة عند الشكّ في الطريقيّة و الحجّيّة هو عدم الطريقيّة و الحجّيّة، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إنّ الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً﴾[1]، لأنّ الطريقيّة من أوضح مصاديق الإغناء، فمع نفي الإغناء عن الظن لامجال للطريقيّة. و من المعلوم أنّ نفي الطريقيّة عن الظنّ يستلزم نفي الحجّيّة؛ لكونها مترتّبة عليها، فلا يكون حينئذٍ منجّزاً للواقع عند المطابقة و لايكون معذّراً عند المخالفة. هذا بحسب البحث الأُصولي.

ثمّ إنّ مع عدم طريقيّة الظنّ فالمظنون بقي على ما هو عليه من أنّه ممّا لم يعلم أنّه من الله تعالى، فلا يجوز إسناده إليه تعالى؛ لأنّه قول على الله بغير علم كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿قل إنّما حرّم ربّي الفواحش... و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[2] نعم، هذا حكم فقهيّ لا يرتبط بالمقام بعد إمكان جعل الطريقيّة و الحجّيّة، فتدبّر جيّداً.

ثمّ لايخفى عليك أنّ الطريقيّة و الحجّيّة موضوعان للتنجيز و التعذير بوجودهما العلمي لابوجودهما الواقعي؛ إذ الشيء قبل وصوله ليس بطريق و لابحجّة، فمع القطع بالطريقيّة أو الحجّيّة يترتّب التنجيز و التعذير، لوجود موضوعهما.

و عليه فإذا شكّ في وجود الحجّة أو في حجّيّة الموجود فالموضوع منتفٍ بالعلم و القطع. و لا مجال للاستصحاب حينئذٍ مع انتفاء الموضوع بالقطع، إذ الاستصحاب يفيد فيما إذا شكّ في وجود الموضوع، و المفروض أنّه معلوم الانتفاء كما لايخفى.

و إليه يؤوّل ما في الكفاية حيث قال: فمع الشكّ في التعبّد به يقطع بعدم حجّيّته

---

١. يونس: ٣٦.

٢. الاعراف: ٣٣.

و عدم ترتيب شيءٍ من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه[١].

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ عموم دليل الاستصحاب يرفع الشكّ تعبّداً و يجعلنا موقنين بعدم الحجّيّة أو الطريقيّة، فيترتّب الحكم بما أنّه ليس بطريق و لاحجّة لا بما أنّه مشكوك الطريقيّة، و ذلک لأنّ البيان المذكور يتمّ فيما إذا كـان التـنجيز و التعذير مترتّبين على الطريق و الحجّة بوجودهما الواقعي، مع أنّک عرفت أنّ الطريق و الحجّة لايتحقّقان من دون الوصول، و الآثار مترتّبة عليهما بعد تحقّقهما و العلم بهما. و عليه فمع الشک فيهما يقطع بانتفاء الموضوع. و لامورد للاستصحاب بـعد القـطع بالانتفاء كما لايخفى.

و ينقدح ممّا ذكر أيضاً أنّه لاحاجة في عدم جريان الاستصحاب إلى القول بأنّ مع وجود عموم مثل قوله تـعالى: ﴿إنّ الظـنّ لايـغني مـن الحـقّ شـيئاً﴾ لامجـال للاستصحاب، فإنّه دليل اجتهاديّ يحكم على كلّ ظنّ بأنّه لايغني من الحقّ شيئاً و من المعلوم أنّه مع الدليل الاجتهادي لاتصل النوبة إلى الأُصول العمليّة.[٢]

فإنّ تقديم الدليل الاجتهادي على الأُصول العمليّة فيما إذا كان شيءٌ بـوجوده الواقعي موضوعاً لترتّب الأثر، فمع قيام الطريق على عدم وجـوده واقـعاً لا مجـال للأصل العملي؛ لعدم تحقّق موضوعه مع قيام الطريق. و أمّا إذا كـان شيءٌ بـوجوده العلمي موضوعاً، فإذا شکّ فيه حصل العلم بعدم وجود مـوضوعه، و مـع العـلم لاحاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلاً عن الأصل كما لايخفى.

بقي شيءٌ و هو أنّ الحجّة تتمّ بالوصول والمعيار في الوصول أن تكون الحجّة موجودة بحيث لو تفحّص عنها المكلّف لظفر بهـا وكانت واصلة عرفاً، و الشکّ في

---

١. الكفاية ٢: ٥٥.

٢. تسديد الأُصول ٢: ٤٣.

وجودها قبل الفحص لايساوي العلم بالعدم ولذا لو كانت موجودة في الواقع بحيث لو تفحّص عنها لظفر بها تمّت الحجّة وإن لم يتفحّص ولم يعلم بها وكان شاكّاً و ما اشتهر من أنّ وجود الحجّة الواقعيّة المجهولة لايؤثّر شيئاً في مرحلة التنجيز أو في مرحلة الإسقاط و العذر مخصوص بما بعد الفحص لاقبله. و سرّ ذلک أنّ الإيصال المعتبر فی تأثير الحجّة هو أن يكون بحيث لو تفحّص عنها لظفر بها، و هو صادق بعد الفحص لأنّه تفحّص ولم يظفر بها وتكون مقطوع العدم ولا فرق في ذلك بين مرحلة التنجيز ومرحلة الإسقاط والتعذير كما أنّه صادق قبل الفحص فإذا كانت الحجة موجودة بحيث لو تفحّص المكلّف عنها لظفر بها تمّت الحجّة وإن لم يتفحّص ولم يعلم بها وكان شاكّاً فيها والشكّ في وجود الحجّة لايساوي العلم بالعدم.

و الظاهر من شيخنا الأستاذ‏‏ هو التفصيل بين مرحلة التنجيز و مرحلة الإسقاط حيث قال: أمّا من حيث الأثر الأوّل و هو التنجيز و الإثبات و الإلزام فهو بعد الفحص و عدم الظفر مقطوع العدم، بمعنى أنّ وجود الحجّة الواقعية حينئذٍ كعدمه، و ليس مورثاً لوقوع المكلّف في مؤونة التكليف الذي يشمله هذه الحجّة... إلى أن قال: وأمّا لوكان الحجّة في علم الله ثابتة في الواقع و كان في علمه تعالى أيضاً بحيث لو تفحّص عنه لظفر بها فحينئذٍ تكون الحجّة الواقعية بوجودها الواقعي المجهول مؤثّراً في التنجيز و الإثبات، و ليس متوقّفاً على تحقّق الوجود العلميّ لها؛ فإنّ الإيصال الذي شأن الآمر ليس إلاّ نصب الدليل على وجه يكون سهل الوصول إلى من أراد الوصول... إلى أن قال:

وأمّا أثر الإسقاط فالحجّة المجهولة غير مفيدة من هذا الحيث مطلقاً سواء كانت حجّة في الواقع أم لم يكن، و على الأوّل سواء وصل على تقدير الفحص أم لم يصل و سواء قبل الفحص و بعده.

أمّا بعده فواضح. و أمّا قبله مع فرض الوصول لو تفحّص مثلاً لو كان المبتلى

به من أطراف العلم الإجمالي ثمّ قامت الشهرة على إباحة هذا الطرف و كان الواجب واقعاً موجوداً فيه و شكّ في حجّيّة الشهرة و كانت في الواقع حجّة بحيث لو تفحّص المكلّف عن حجّيّتها لوصل إليها و مع ذلك لم يتفحّص و ارتكب هذا الطرف على جهل بحجية الشهرة فهذه الحجّيّة الواقعيّة بوجودها الواقعيّ لاتورث سقوط تبعة ذلك الوجوب الواقعيّ عن هذا المكلّف.

و سرّ ذلك أنّ مقدّمات صحّة عقوبة المولى و حجّته على العبد تامّة لانقص فيها؛ فإنّ العلم الإجمالي منجّز للواقع و حجّة تامّة للمولى، و لابدّ للعبد في ترك الإطاعة مع وجود هذه الحجّة القويّة للمولى من وجود مستند يستند إليه في ذلك حتّى يجيب به عند سؤال المولى، و يكون حجّة له في قبال حجّة المولى. و في هذا الفرض المفروض أنّ تحقّق الحجّة على الإباحة في الواقع مع شكّ المكلّف فيه ليس لهذا المكلّف الشاكّ حجّة في قبال المولى، فيكون حجّة المولى و هو العلم الإجمالي حجّة عليه و مورثة لصحّة عقابه.

و الفرق بين ما هيهنا وبين مرحلة التنجيز حيث قلنا بأنّ الحجّة الواقعيّة بوجودها الواقعي حجّة للمولى و مستند له في العقاب و قلنا هنا بأنّ وجوده الواقعيّ الموصوف بكونه يوصل إليه على تقدير الفحص ليس بمستند و حجّة للعبد في رفع العقاب ـ: أن لايطلب في باب حجّة المولى إلّا إتمام المقدّمات التي من شأن المكلّف إقامتها، و ليس المقدّماتُ الأُخر للوصول إلى المكلّف المطلوبة منه مطلوبةً من المكلّف. مثلاً: لو بيّن الشارع الحكم في مكان يصل صوته إلى العبد عادة، فأوجد العبد باختياره مانعاً عن إصغائه، فليس التقصير حينئذٍ إلاّ من قبل العبد. فوظيفة المولى إقامة الحجّة على وجه كان الوصول إليه بالطريق المتعارف سهلاً... إلى أن قال: و هذا بخلاف مرحلة الإسقاط، فوجود الحجّة في الواقع بهذا النحو ليس مثمراً و منتجاً للعبد شيئاً في رفع العقاب عن نفسه؛ فإنّ رافع العقاب عنه إستناده في العمل

على خلاف القواعد و الأصول المنجّزة عليه التكليف ظاهراً حجّة قائمة على الرخصة، و الاستناد إنّما يتحقّق لو علم بوجود الحجّة المذكورة، فلا يتحقّق الإستناد إليه بمجرّد وجودها الواقعي مع عدم العلم بها.

فتحصّل: أنّ وجود الحجّة الواقعيّة المجهولة لا يؤثّر شيئاً في مرحلة التنجيز و الإثبات، إلاّ في صورة واحدة و هي ما إذا كانت موجودة و كان المكلّف يظفر بها لو تفحّص، و أمّا في مرحلة الإسقاط فلا يؤثّر شيئاً أصلاً في شيّ من الصور.(١)

حاصله: أنّ اللازم هو الإستناد في المعذّر دون المنجّز، فإنّ معيار صحّة العقاب هو وجود البيان، و المفروض أنّه متحقّق بحيث لو تفحّص عنه لظفر به و هو كافٍ في التنجيز و المؤاخذة، هذا بخلاف المعذّر فإنّه لا يكفي بوجوده الواقعي، بل يحتاج إلى الاستناد، و المفروض أنّه لم يستند إليه. و عليه فمن علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة عليه فلم يأت بالظهر مثلاً و كان هو الواجب واقعاً يصحّ أن يعاقب عليه و إن كان بحسب الواقع دليل على عدم وجوبه بحيث لو اطّلع عليه لكان حجّة له على المولى(٢).

و يمكن أن يقال: إنّ العلم الإجمالي مؤثّر في وجوب الاحتياط في جميع الأطراف لو لم يرد في بعضها بيان لعدم وجوبه وإلاّ انحصر تأثيره في الوجوب في الطرف الآخر، و المفروض في المقام كذلك؛ فإنّ الحجّة المجهولة التي لو تفحّص عنها لظفر بها بيان لعدم وجوب الظهر و لا توقّف لكونه بياناً على الاستناد كما لايخفى. و معه لاتأثير للعلم الإجمالي بالنسبة إليه. و عليه فلا وجه لمؤاخذته بالنسبة إلى ترك الظهر، بل يكون قبيحاً؛ لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف. فالبيان

(١) أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ الأراكي‌ؒ ١: ٤٨٠ ـ ٤٨٣.

(٢) الدرر: ٣٥٦.

الذي لو تفحّص عنه لظفر به يكفي في رفع المؤاخذة، و ليس ذلك إلّا معنى المعذّريّة.

فلا فرق فيا ذكر بين المنجّزيّة و المعذّريّة، و لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالي و بين أن لايكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحّص، فعلى كلّ تقدير تكفي الحجّة المجهولة للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحّص عنها لظفر بها، و بناء على كفاية الحجّة المجهولة التي لو تفحّص عنها لظفر بها في المعذّريّة لايكون ترك الظهر معصية، نعم تركه يكون تجرّياً؛ لوجود المعذّر الواصل.

لايقال: إنّ تارك الظهر لم يعلم بوجود المعذّر.

لأنّا نقول: وصوله المتعارف بحيث لو تفحّص عنه لظفر بـه كـافٍ في صـدق البيان، و مع صدق البيان على خلاف الواقع يكون معذّراً بالنسبة إلى الواقع سـواء كان من مورد العلم الإجمالى أو لم يكن و سواء علم التارك به و استند إليه أو لم يعلم و لم يستند إليه، فتدبّر جيّداً.

و دعوى أنّ بناء العقلاء في المقام على كون التارك عاصياً، مندفعة بأنّه غير ثابت، بل البناء على الأخذ بالحجّة الواصلة، و المفروض هو وجودها في المقام، وهي تفيد المعذّريّة من دون حاجة إلى الاستناد.

و لذلک قوّينا في مبحث الاجتهاد والتقليد صحّة عمل من كان عمله مطابقاً لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل و ان كان مخالفا لفتوى من يجب تقليده فعلاً بناءً على الإجزاء و عدم لزوم الإستناد إلى الحجج الشرعيّة و كـفاية المـطابقة العمليّة في سقوط الأوامر الواقعيّة حكومة كما هو الظاهر.

فلا يضرّ إطلاق حجّيّة رأي المجتهد الثاني بالنسبة إلى الأعمال الماضية؛ لأنّه لا يؤثّر فيا امتثل و سقط أمره، كما هو مقتضى الإجزاء على المختار. و بقيّة الكـلام في محلّه.

الخلاصة:

الفصل الرابع: في تأسيس الأصل

ولا إشكال في أنّ التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ دليل على جواز التعبديّة محرّم لما دلّ عليه الأدلّة الأربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قل ءآلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ حيث دلّ على أنّ إسناد حكم إلى الله من دون دليل افتراء على الله تعالى.

ومن السنّة قوله ﷺ في عداد القضاة من أهل النار ﴿ورجل قضى بالحقّ وهو لايعلم﴾ فالقضاء من دون علم ودليل محرّم وإن طابق الواقع.

ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لايعلم بوروده عن المولى.

ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من أنّ عدم جواز التعبّد بالظنّ الذي لادليل على اعتباره بديهيّ عند العوام فضلاً عن العلماء.

ودعوى أنّ الاحتياط أيضاً تعبّد بما لا دليل على اعتباره ومقتضى ما ذكر هو حرمته.

مندفعة بأنّه فرق بين الالتزام بشيء على أنّه من قبل المولى مع عدم العلم بأنّه من ناحيته وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه فتحصّل أنّ التعبّد بالظنّ مع الشكّ في رضاية الشارع بالعمل به في الشريعة تعبّد بالشكّ من دون دليل وهو باطل بحكم

العقل والنقل.

وأمّا مجرّد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلاّ إذا خالف أصلاً من الأُصول اللفظيّة أو العمليّة التي تدلّ على وجوب الأخذ بمضمونها حتّى يعلم الرافع.

ثمّ إنّ البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعبّد بالظنّ وعدمها خارج عن البحث الأصولي إذ الأنسب به هو أن يقال إنّ الأصل فيما لايعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّة أو عدم الحجّيّة جزماً وعليه فلايترتّب على المشكوك اعتباره الآثار المترتّبة على الطريق والحجّة نعم يمكن أن يقال إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعبّد بالظنّ إلى نفي الحجّيّة لوجود الملازمة بينهما بناء على عدم إمكان جعل الحجّيّة بنفسها إذ الحجّيّة حينئذٍ منتزعة عن الأحكام التكليفيّة وعليه فلابأس بتقرير الأصل بما ذكره الشيخ في الفرائد من أنّ الأصل هو حرمة التعبّد والالتزام بشيء بعنوان أنّه من قبل المولى.

ثمّ لايذهب عليك أنّ نفس الشكّ في جواز التعبّد بالظنّ وعدمه يكفي في القطع بعدم حجّيّة التعبّد بالظنّ وبعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه لأنّ الطريق أو الحجّة لايتحقّقان من دون الوصول. وعليه فمع الشكّ في الطريقيّة والحجّيّة يحصل القطع بانتفاء الموضوع ومعه فلامجال لاستصحاب عدم الحجّيّة أو الطريقيّة لأنّ الأثر وهو التنجيز أو التعذير لم يترتّب على الطريق أو الحجّة بوجودهما الواقعي بل الأثر مترتّب على الواصل من الطريق أو الحجّة والعلم بهما فمع الشكّ في الطريق والحجّة يقطع بانتفاء الموضوع ومع القطع لامجال لاستصحاب العدم لعدم تماميّة أركانه كما لايخفى.

إذ الشيء إذا كان بوجوده العلمي موضوعاً فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه ومع العلم بعدم وجود موضوعه لاحاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلاً عن الأصل العملي كما لايخفى.

بقي شيء وهو أنّ الحجّة تتمّ بالوصول والمعيار في الوصول هو أن تكون الحجة موجودة بحيث لو تفحّص عنها المكلف لظفر بها فإنّ هذا وصول عرفاً ولذا لو لم يتفحّص وكانت الحجّة موجودة بنحو مذكور تمّت الحجّة عليه لأنّها واصلة عرفاً كما أنّه لو كانت موجودة في الواقع وتفحّص عنها المكلف ولم يظفر بها لم تتمّ الحجّة لعدم صدق الوصول عرفاً بالنسبة إليها إذ ليست الحجّة بحيث لو تفحّص عنها لظفر بها فوجودها في الواقع كالعدم.

ولا فرق في ذلك بين مرحلة التنجيز وبين مرحلة الإسقاط والعذر، لأنّ المعيار هو صدق الوصول وهو يعمّ المرحلتين.

ودعوى أنّ هذا مختصّ بمقام التنجيز والإثبات دون مقام التعذير والإسقاط فإنّ الحجة المجهولة غير مفيدة من هذا الحيث مطلقاً سواء كانت حجّة في الواقع أنّه لم تكن وعلى الأوّل سواء وصلت على تقدير الفحص أم لم تصل وسواء قبل الفحص أو بعده.

أمّا بعد الفحص فواضح وأما قبله مع فرض الوصول لو تفحّص فلأنّ الحجّة الواقعيّة بوجودها الواقعي لاتورث سقوط تبعة ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المكلف.

بل لابد للتعبد في ترك الإطاعة مع وجود العلم الإجمالي بالتكليف من وجود مستند يستند إليه في الترك ففي هذا الفرض تحقّق الحجّة على الاباحة في الواقع مع شكّ المكلف فيه ليس لهذا المكلف الشاكّ حجّة في قبال المولى بل يكون العلم الإجمالي حجّة عليه وموجب لصحّة عقابه. فتحصّل أنّ وجود الحجّة الواقعيّة المجهولة لايؤثّر شيئاً في مرحلة التنجيز والإثبات إلاّ في صورة واحدة وهي ما إذا كانت موجودة وكان المكلف يظفر بها لو تفحّص عنها وأمّا في مرحلة الإسقاط فلايؤثر شيئاً أصلاً في شيء من الصور.

مندفعة بأنّ العلم الإجمالي مؤثّر في وجوب الاحتياط في جميع الأطراف لو لم يرد في بعض الأطراف بيان لعدم وجوبه وإلاّ انحصر تأثيره في الوجوب في الطرف الآخر.

والمفروض في المقام كذلك فإنّ الحجّة المجهولة التي لو تفحّص عنها لظفر بها بيان عرفيّ لعدم وجوب طرف من أطراف العلم الاجمالي ولا توقّف لكون الحجّة المجهولة بياناً على الإستناد ومعه لاتأثير للعلم الإجمالي بالنسبة إلى طرف قامت الحجّة على عدم وجوبه وعليه فلاوجه للمؤاخذة بالنسبة إلى ترك هذا الطرف بل تكون المواخذة عليه قبيحة لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف فالبيان الذي لو تفحّص المكلف عنه لظفر به كفى في الحجّيّة ورفع المؤاخذة وليس ذلك إلاّ معنى المعذّريّة فلاوجه للفرق بين مقام المنجّزيّة ومقام المعذّريّة.

كما لاتفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالي وبين أن لايكون كذلك بل يحتمل التكليف ولم يفحّص وعلى كلّ تقدير تكفي الحجّة المجهولة للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحّص عنها المكلف لظفر بها.

وبناء على كفاية الحجّة المجهولة التي لو تفحّص عنها لظفر بها في المعذّريّة لايكون ترك الواجب الذي وردت الحجّة في الواقع على إباحته معصية. نعم غايته هو التجرّي وذلك لوجود المعذّر الواصل كما هو المفروض ودعوى لزوم الاستناد لبناء العقلاء عليه. مندفعة بأنّه غير ثابت بل تكفي الحجّة الواصلة عرفاً كما هو المفروض في المقام والله هو الهادي.

فهرس محتويات الكتاب

المقصد الرابع

في العامّ والخاصّ

الفصل الثالث

الفصل الرابع

المقصد السادس
في الأمارات والحجج المعتبرة شرعاً أو عقلاً

الباب الأول
الفصل الأوّل